الكتاب السابع

سلسلة إحياء تراث فكر الشيخ

محمد تقي الدين إبراهيم النبهاني

المتوفى ١٣٩٨هـ-١٩٧٧م

الشخصية الإسلامية

الجزء الأول

عن الطبعة الأولى

١٣٧٢هـ-١٩٥٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

الشخصية

الشخصية في كل إنسان تتألف من عقليته ونفسيته، ولا دخل لشكله ولا جسمه ولا هندامه ولا غير ذلك، فكلها قشور. ومن السطحية أن يظن أحد أنها عامل من عوامل الشخصية أو تؤثر على الشخصية. ذلك أن الإنسان يتميز بعقله، وسلوكه هو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضه. وبما أن سلوك الإنسان في الحياة إنما هو بحسب مفاهيمه، فيكون سلوكه مرتبطاً بمفاهيمه ارتباطاً حتمياً لا ينفصل عنها. والسلوك هو أعمال الإنسان التي يقوم بها لإشباع غرائزه أو حاجاته العضوية، فهو سائر بحسب الميول الموجودة عنده للإشباع سيراً حتمياً. وعلى ذلك تكون مفاهيمه وميوله هي قوام شخصيته. أما ما هي هذه المفاهيم ومم تتكون وما هي نتائجها؟ وما هي هذه الميول، وما الذي يحدثها، وما هو أثرها؟ فذلك يحتاج إلى بيان:

المفاهيم هي معاني الأفكار لا معاني الألفاظ. فاللفظ كلام دل على معاني قد تكون موجودة في الواقع وقد لا تكون موجودة، فالشاعر حين يقول:

ومن الرجال إذا انبريت لهدمهم هرم غليظ مناكب الصفَّاح

فإذا رميت الحق في أجلاده ترك الصراع مضعضع الألواح

فإن هذا المعنى موجود في الواقع ومدرك حساً وإن كان إدراكه يحتاج إلى عمق واستنارة. ولكن الشاعر حين يقول:

قالوا أينظم فارسين بطعنة يوم النزال ولا يراه جليلاً

فأجبتهم لو كان طول قناته ميلا إذن نظم الفوارس ميلا

فهذا المعنى غير موجود مطلقاً. فلم ينظم الممدوح فارسين بطعنة ولا سأل أحد هذا السؤال ولا يمكن أن ينظم الفوارس ميلا. فهذه المعاني للجمل تشرح وتفسر ألفاظها. أما معنى الفكر فهو أنه إذا كان لهذا المعنى الذي تضمنه اللفظ واقع يقع عليه الحس أو يتصوره الذهن كشيء محسوس ويصدقه، كان هذا المعنى مفهوماً عند من يحسه أو يتصوره ويصدقه، ولا يكون مفهوماً عند من لا يحسه ولا يتصوره، وإن كان فهم هذا المعنى من الجملة التي قيلت له أو التي قرأها. ومن هنا كان من المحتم على الشخص أن يتلقى الكلام تلقياً فكرياً سواء قرأه أو سمعه. أي أن يفهم معاني الجمل كما تدل عليه من حيث هي لا كما يريدها لافظها أو يريدها هو أن تكون. وأن يدرك في نفس الوقت واقع هذه المعاني في ذهنه إدراكاً يُشَخِّصُ له هذا الواقع، حتى تصبح هذه المعاني مفاهيم. فالمفاهيم هي المعاني المدرك لها واقع في الذهن سواء أكان واقعاً محسوساً في الخارج أم واقعاً مسلماً به أنه موجود في الخارج تسليماً مبنياً على واقع محسوس. وما عدا ذلك من معاني الألفاظ والجمل لا يسمى مفهوماً، وإنما هو مجرد معلومات.

وتتكون هذه المفاهيم من ربط الواقع بالمعلومات، أو من ربط المعلومات بالواقع، وبتبلور هذا التكوين حسب القاعدة أو القواعد التي يجري عليها قياس المعلومات والواقع حين الربط. أي حسب عقله للواقع والمعلومات حين الربط، أي حسب إدراكه لها. فتوجد بذلك للشخص عقلية تفهم الألفاظ والجمل، وتدرك المعاني بواقعها المشخص، وتصدر حكمها عليه. وعلى ذلك فالعقلية هي الكيفية التي يجري عليها عقل الشيء، أي إدراكه. وبعبارة أخرى هي الكيفية التي يربط فيها الواقع بالمعلومات، أو المعلومات بالواقع بقياسها إلى قاعدة واحدة أو قواعد معينة. ومن هنا يأتي اختلاف العقليات كالعقلية الإسلامية، والعقلية الشيوعية، والعقلية

الرأسمالية، والعقلية الفوضوية، والعقلية الرتيبة. أما نتائج هذه المفاهيم فإنها هي التي تعين سلوك الإنسان نحو الواقع المدرك، وتعين له نوع الميل لهذا الواقع من الإقبال عليه أو الإعراض عنه، وتجعل له ميلاً خاصاً وذوقاً معيناً.

أما الميول فهي الدوافع التي تدفع الإنسان للإشباع مربوطة بالمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء التي يراد منها أن تشبع. وتحدثها عند الإنسان الطاقة الحيوية التي تدفعه لإشباع غرائزه وحاجاته العضوية، والربط الجاري بين هذه الطاقة وبين المفاهيم.

وهذه الميول وحدها أي الدوافع مربوطة بالمفاهيم عن الحياة هي التي تكون نفسية الإنسان. فالنفسية هي الكيفية التي يجري عليها إشباع الغرائز والحاجات العضوية. وبعبارة أخرى هي الكيفية التي تربط فيها دوافع الإشباع بالمفاهيم. فهي مزيج من الارتباط الحتمي الذي يجري طبيعياً في داخل الإنسان بين دوافعه والمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء مربوطة بمفاهيمه عن الحياة.

ومن هذه العقلية والنفسية تتكون الشخصية. فالعقل أو الإدراك وإن كان مفطوراً مع الإنسان، ووجوده حتمي لدى كل إنسان، ولكن تكوين العقلية يجري بفعل الإنسان. والميول وإن كانت مفطورة عند الإنسان، ووجودها حتمي لدى كل إنسان، ولكن تكوين النفسية يجري بفعل الإنسان. وبما أن وجود قواعد أو قاعدة يجري عليها قياس المعلومات والواقع حين الربط هو الذي يبلور المعنى فيصبح مفهوماً، وبما أن الامتزاج الذي يحصل بين الدوافع والمفاهيم هو الذي يبلور الدافع فيصبح ميلا، كان للقاعدة أو القواعد التي يقيس عليها الإنسان المعلومات والواقع حين الربط الأثر الأكبر في تكوين العقلية وتكوين النفسية، أي الأثر الأكبر في تكوين الشخصية تكويناً معيناً، فإن كانت هذه القاعدة أو القواعد التي يجري عليها تكوين

العقلية هي نفس القاعدة أو القواعد التي يجري عليها تكوين النفسية، وجدت عند الإنسان شخصية متميزة بلون خاص. وإن كانت القاعدة أو القواعد التي يجري عليها تكوين العقلية غير القاعدة أو القواعد التي يجري عليها تكوين النفسية كانت عقلية الإنسان غير نفسيته، لأنه يكون حينئذ يقيس ميوله على قاعدة أو قواعد موجودة في الأعماق، فيربط دوافعه بمفاهيم غير المفاهيم التي تكوَّنت بها عقليته. فيصبح شخصية ليس لها مميز، مختلفة متباينة، أفكاره غير ميوله، لأنه يفهم الألفاظ والجمل ويدرك الوقائع على وجه يختلف عن ميله للأشياء.

ومن هنا كان علاج الشخصية وتكوينها إنما يكون بإيجاد قاعدة واحدة لعقلية الإنسان ونفسيته معاً. أي أن تجعل القاعدة التي يقيس عليها المعلومات والواقع حين الربط هي نفس القاعدة التي يجري على أساسها الامتزاج بين الدوافع والمفاهيم. فتتكوَّن بذلك الشخصية على قاعدة واحدة ومقياس واحد فتكون شخصية متميزة.

الشخصية الإسلامية

عالج الإسلام الإنسان معالجة كاملة لإيجاد شخصية معينة له متميزة عن غيرها. فعالج بالعقيدة أفكاره، إذ جعل له بها قاعدة فكرية يبني عليها أفكاره، ويكوّن على أساسها مفاهيمه. فيميّز الفكر الصائب من الفكر الخاطئ حين يقيس هذا الفكر بالعقيدة الإسلامية، يبنيه عليها باعتبارها قاعدة فكرية.

فتتكون عقليته على هذه العقيدة، وتكون له بذلك عقلية متميزة بهذه القاعدة الفكرية، ويوجد لديه مقياس صحيح للأفكار، فيأمن بذلك زلل الفكر، وينفي الفاسد من الأفكار، ويظل صادق الفكر سليم الإدراك.

وفي نفس الوقت عالج الإسلام أعمال الإنسان الصادرة عن حاجاته العضوية

وغرائزه بالأحكام الشرعية المنبثقة عن هـذه العقيـدة نفسـها معالجـة صـادقة، تـنظم الغرائز ولا تكبتها، وتنسقها ولا تطلقهـا، وتهـيء لـه إشـباع جميـع جوعاتـه إشـباعاً متناسقاً يؤدي إلى الطمأنينة والاستقرار. فالإسلام قد جعل العقيدة الإسلامية عقلية، فصلحت لأن تكون قاعدة فكرية تقـاس عليهـا الأفكـار، وجعلـها فكـرة كليـة عـن الكون والإنسان والحياة. وبما أن الشخص إنسان يحيا في الكون فقـد حلـت لـه هـذه الفكرة الكلية جميع عقده في الداخل والخارج فصلحت لأن تكون مفهوماً عامـاً، أي مقياساً يستعمل طبيعياً حين يجرى الامتزاج بين الدوافع والمفاهيم، أي مقياساً تتكون على أساسه الميول. وبذلك أوجد عند الإنسان قاعـدة قطعيـة كانـت مقياسـاً قطعيـاً للمفاهيم والميول معاً، أي للعقلية والنفسية في وقت واحد. وبذلك كـوّن الشخصـية تكويناً معيناً متميزاً عن غيرها من الشخصيات.

وعلى هذا نجد أن الإسلام يكوّن الشخصـية الإسـلامية بالعقيـدة الإسـلامية، فبها تتكون عقليته وبها نفسها تتكون نفسيته. ومن هذا يتـبين أن العقليـة الإسـلامية هي التي تفكر على أساس الإسلام، أي تجعل الإسلام وحده المقياس العام للأفكـار عن الحياة، وليست هي فقـط العقليـة العالمـة أو المفكـرة. بـل مجـرد جعـل الإنسـان الإسلام مقياساً لجميع الأفكار عملياً وواقعياً يجعل عنده عقلية إسلامية.

وأما النفسية الإسلامية فهي التي تجعل ميولها كلها على أسـاس الإسـلام. أي تجعل الإسلام وحده المقياس العام للإشباعات جميعها وليسـت هـي فقـط المتبتلـة أو المتشددة، بل مجرد جعل الإنسان الإسلام مقياساً لجميع الإشـباعات عمليـاً وواقعيـاً يجعل عنده نفسية إسـلامية. فيكـون حينئـذ بهـذه العقليـة وهـذه النفسـية شخصـية إسلامية، بغض النظر عن كونه عالمـاً أو جـاهلاً، قائمـاً بـأداء الفـروض والمنـدوبات

وبترك المحرمات والمكروهات، أو قائماً بذلك وبما هو أكثر من ذلك من الطاعات المستحبة والبعد عن الشبهات. فكل منها شخصية إسلامية. لأن كل من يفكر على أساس الإسلام ويجعل هواه تبعاً للإسلام يكون شخصية إسلامية.

نعم إن الإسلام أمر بالاستزادة من الثقافة الإسلامية لتنمو هذه العقلية وتصبح قادرة على قياس كل فكر من الأفكار. وأمر بأكثر من الفروض ونهى عن أكثر من المحرمات لتقوى هذه النفسية وتصبح قادرة على ردع كل ميل يخالف الإسلام. ولكن هذا كله لترقية هذه الشخصية وجعلها تسير في طريق المرتقى السامي، ولكنه لا يجعل من دونها غير شخصية إسلامية. بل تكون هي شخصية إسلامية ويكون من دونها من العوام الذين يعتبرون سلوكهم بالإسلام، والمتعلمين الذين يقتصرون على القيام بالواجبات وعلى ترك المحرمات، شخصية إسلامية، وإن كانت تتفاوت هذه الشخصيات قوة، ولكنها كلها شخصيات إسلامية. والمهم في الحكم على الإنسان بأنه شخصية إسلامية هو جعله الإسلام أساساً لتفكيره وأساساً لميوله. ومن هنا يأتي تفاوت الشخصيات الإسلامية وتفاوت العقليات الإسلامية وتفاوت النفسيات الإسلامية. ولذلك يخطئ كثيراً أولئك الذين يتصورون الشخصية الإسلامية بأنها ملاك. وضرر هؤلاء في المجتمع عظيم جداً لأنهم يبحثون عن الملاك بين البشر فلا يجدونه مطلقاً، بل لا يجدونه في أنفسهم فييأسون وينفضون أيديهم من المسلمين. وهؤلاء الخياليون إنما يبرهنون على أن الإسلام خيالي، وأنه يستحيل التطبيق، وأنه عبارة عن مثل عليا جميلة لا يمكن للإنسان أن يطبقها أو يصبر عليها، فيصدون الناس عن الإسلام ويشلون الكثيرين عن العمل. مع أن الإسلام جاء ليطبق عملياً وهو واقعي أي يعالج واقعاً، لا يصعب تطبيقه. وفي متناول كل إنسان

مهما بلغ تفكيره من الضعف ومهما بلغت غرائزه وحاجاته من القوة فإنه ممكن له أن يطبق الإسلام على نفسه بسهولة ويسر بعد أن يدرك العقيدة ويصبح شخصية إسلامية. لأنه بمجرد جعله عقيدة الإسلام مقياساً لمفاهيمه وميوله وسار على هذا المقياس كان شخصية إسلامية قطعاً. وما عليه بعد ذلك إلا أن يقوّي هذه الشخصية بالثقافة الإسلامية لتنمية عقليته، وبالطاعات لتقوية نفسيته حتى يسير نحو المرتقى السامي ويثبت على هذا المرتقى بل يسير من عليٍّ إلى أعلى. لأنه عالج بالعقيدة أفكاره إذ جعل له بها قاعدة فكرية يبني عليها أفكاره عن الحياة، فيميز الفكر الصائب من الفكر الخاطئ حين يقيس هذه الأفكار بالعقيدة الإسلامية يبنيها عليها باعتبارها قاعدة فكرية، وبذلك يأمن زلل الفكر، ويتّقي الفاسد من الأفكار، ويظل صادق الفكر سليم الإدراك. وعالج بالأحكام الشرعية ميوله حين عالج أعماله الصادرة عن حاجاته العضوية وغرائزه معالجة صادقة تنظم الغرائز ولا تضربها لمحاولة القضاء عليها، وتنسقها ولا تطلقها، وتهيء له إشباع جميع جوعاته إشباعاً متناسقاً يؤدي إلى الطمأنينة والاستقرار. ولذلك كان المسلم الذي يعتنق الإسلام عن عقل وبيِّنة، ويطبق الإسلام كاملاً على نفسه، ويفهم أحكام الله فهماً صحيحاً، كان هذا المسلم شخصية إسلامية متميزة عن غيرها، لديه العقلية الإسلامية في جعله العقيدة الإسلامية أساساً لتفكيره، والنفسية الإسلامية في جعله هذه العقيدة أساساً لميوله. ومن هنا كانت للشخصية الإسلامية صفات خاصة يتَّسم بها المسلم ويعرف بسيماه بين الناس، ويظهر فيهم كأنه شامة. وهذه الصفات التي يتصف بها نتيجة حتمية لتقيده بأوامر الله ونواهيه، ولتسييره أعماله بهذه الأوامر والنواهي، بناء على إدراك صلته بالله، ولذلك لا يبتغي من تقيده بالشرع إلا رضوان الله تعالى.

والمسلم حين تتكون لديه العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية يصبح مؤهلاً للجندية والقيادة في آن واحد، جامعاً بين الرحمة والشدة، والزهد والنعيم، يفهم الحياة فهماً صحيحاً، فيستولي على الحياة الدنيا بحقها وينال الآخرة بالسعي لها. ولذا لا تغلب عليه صفة من صفات عبّاد الدنيا، ولا يأخذه الهوس الديني ولا التقشف الهندي، وهو حين يكون بطل جهاد يكون حليف محراب، وفي الوقت الذي يكون فيه سرياً يكون متواضعاً. ويجمع بين الإمارة والفقه، وبين التجارة والسياسة. وأسمى صفة من صفاته أنه عبد لله تعالى خالقه وبارئه. ولذلك تجده خاشعاً في صلاته، معرضاً عن لغو القول، مؤدياً لزكاته، غاضاً لبصره، حافظاً لأماناته، وفياً بعهده، منجزاً وعده، مجاهداً في سبيل الله. هذا هو المسلم، وهذا هو المؤمن، وهذا هو الشخصية الإسلامية التي يكونها الإسلام ويجعل الإنسان بها خير بني الإنسان.

وقد وصف الله هذه الشخصية في القرآن الكريم بالعديد من الآيات حين وصف صحابة رسول الله، وحين وصف المؤمنين، وحين وصف عباد الرحمن، وحين وصف المجاهدين. قال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾، وقال ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ وقال ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾ وقال ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ۝٦٣ وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَٰمًا﴾. وقال ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ

ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ جَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾. وقال ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّآئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

تكوين الشخصية

حين يجري عَقْلُ الإنسان للأشياء أي إدراكه لها حسب كيفية معينة تكون له عقلية معينة. وحين يجري ربط دوافع الإشباع المبلورة بواسطة امتزاجها الحتمي بالمفاهيم عن الأشياء بمفاهيم معينة عن الحياة تكون له نفسية معينة. وحين تتحد مفاهيمه عن الحياة في تحكمها به عند عقل الأشياء وعند ميله لها تكون له شخصية معينة. فالشخصية هو جعل الاتجاه لدى الإنسان في عقله للأشياء وميله لها اتجاهاً واحداً مبنياً على أساس واحد. وعلى ذلك يكون تكوين الشخصية إيجاد أساس واحد للتفكير والميول لدى الإنسان. وهذا الأساس قد يكون واحداً، وقد يكون متعدداً. فإن كان متعدداً كأن جعلت عدة قواعد أسساً للتفكير والميول، كانت للإنسان شخصية، ولكنها شخصية لا لون لها. وإن كان الأساس واحداً كأن جعلت قاعدة واحدة أساساً للتفكير والميول كانت للإنسان شخصية معينة لها لون معين، وهذا هو الذي يجب أن يكون للإنسان، والذي يجب أن يسعى إليه عند القيام بتهذيب الأفراد.

وأنه وإن كانت كل فكرة عامة يمكن أن تكون أساساً للتفكير والميول، ولكنها إنما تكون أساساً لعدة أشياء لا لجميع الأشياء. ولا يصلح أن يكون أساساً شاملاً لجميع الأشياء إلا الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة. لأنها هي القاعدة الفكرية التي يبنى عليها كل فكر، والتي تعين كل وجهة نظر، ولأنها هي العقيدة العقلية التي هي وحدها الصالحة لأن تربط بها الأفكار عن تنظيم شؤون الحياة، والتي تؤثر في سلوك الإنسان في الحياة.

إلا أنه ليس معنى كون الفكرة الكلية أي العقيدة العقلية هي وحدها الصالحة لأن تكون أساساً عاماً شاملاً للتفكير والميول هو أنها هي الأساس الصحيح، بل معناها تصلح لأن تكون أساساً فقط بغض النظر عن كونه صحيحاً أو غير صحيح. أما الذي يدل على كون هذا الأساس صحيحاً أو غير صحيح فهو موافقته لفطرة الإنسان. فإذا اتفقت العقيدة العقلية مع فطرة الإنسان فهي عقيدة صحيحة وبالتالي هي أساس صحيح للتفكير والميول أي لتكوين الشخصية، وإذا خالفت فطرة الإنسان فهي عقيدة باطلة وبالتالي أساس باطل. ومعنى اتفاق العقيدة مع فطرة الإنسان كونها تقرر ما في فطرة الإنسان من عجز واحتياج إلى الخالق المدبر. وبعبارة أخرى كونها توافق غريزة التديّن.

والعقيدة الإسلامية وحدها هي العقيدة العقلية التي تقرر ما في فطرة الإنسان وهو التدين. لأن ما عداها من العقائد إما أن توافق غريزة التدين عن طريق الوجدان لا عن طريق العقل وليست عقيدة عقلية، وإما أن تكون عقيدة عقلية ولكنها لا تقرر ما في فطرة الإنسان أي لا توافق غريزة التدين. ولذلك كانت العقيدة الإسلامية وحدها هي العقيدة الصحيحة. وهي وحدها التي تصلح لأن تكون أساساً صحيحاً

للتفكير والميول. ومن هنا يجب أن يكون تكوين الشخصية لدى الإنسان بجعل العقيدة العقلية أساساً لتفكيره وميوله. وبما أن العقيدة الإسلامية وحدها هي العقيدة العقلية الصحيحة وبالتالي هي وحدها الأساس الصحيح، فيجب أن يجري تكوين الشخصية بجعل العقيدة الإسلامية وحدها الأساس الوحيد لتفكير الإنسان وميوله حتى يصبح شخصية إسلامية أي حتى يكون شخصية سامية متميزة. وعلى هذا فإن تكوين الشخصية الإسلامية إنما يكون ببناء التفكير والميول معاً لدى الفرد الواحد على أساس العقيدة الإسلامية. وبهذا يكون قد تكونت الشخصية الإسلامية. إلا أن هذا التكوين لا يعني تكويناً أبدياً، وإنما يعني تكويناً للشخصية. أما أن تبقى هذه الشخصية مبنية على أساس العقيدة الإسلامية فذلك غير مضمون، لأنه قد يجري في الإنسان التحول عن العقيدة في تفكيره، وقد يجري في ميوله. وقد يكون تحول ضلال، وقد يكون تحول فسق. ولذلك يجب أن يظل يلاحظ بناء التفكير والميول على أساس العقيدة الإسلامية في كل لحظة من لحظات الحياة، حتى يظل الفرد شخصية إسلامية. وبعد تكوين هذه الشخصية يعمل لتنميتها بالعمل لتنمية العقلية، والعمل لتنمية النفسية. أما تنمية النفسية فتكون بعبادة الخالق والتقرب إليه بالطاعات ودوام بناء كل ميل لأي شيء على العقيدة الإسلامية. وأما تنمية العقلية فيكون بشرح الأفكار المبنية على العقيدة الإسلامية وتبيانها بالثقافة الإسلامية.

هذه هي طريقة تكوين الشخصية الإسلامية وطريقة تنميتها، وهي نفسها طريقة الرسول ﷺ. فقد كان يدعو الناس للإسلام بدعوتهم للعقيدة الإسلامية حتى إذا أسلموا قَوَّى في نفوسهم هذه العقيدة ولاحظ التزام بناء تفكيرهم وميلهم على أساسها قال ﷺ (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) (لا يؤمن

أحدكم حتى أكون عقله الذي يعقل به). ثم يأخذ يبين آيات الله التي تنزل عليه من القرآن ويشرح الأحكام ويعلم المسلمين الإسلام. فتكونت بين يديه ومن أتباعه والسير على حسب ما جاء به شخصيات إسلامية كانت أعلى الشخصيات في الكون بعد شخصيات الأنبياء.

ومن ذلك يتبين أن الأساس الذي يبدأ به في الفرد هو إيجاد العقيدة الإسلامية لديه، ثم بناء التفكير والميول عليها، وبعد ذلك يبذل الجهد في القيام بالطاعات والتثقيف بالأفكار.

الثغرات في السلوك

يشاهد في كثير من المسلمين ظهور أعمال تخالف عقيدتهم الإسلامية. ويُشاهَد في كثير من الشخصيات الإسلامية سلوك يتناقض مع كونهم شخصيات إسلامية. فيظن البعض أن ما صدر من أعمال تخالف العقيدة الإسلامية قد أخرجت الشخص عن الإسلام. وأن ما برز من سلوك يتناقض مع صفات المسلم المتمسك بدينه يخرج الشخص عن كونه شخصية إسلامية.

والحقيقة أن وجود ثغرات في سلوك المسلم لا يخرجه عن كونه شخصية إسلامية. ذلك أنه قد يغفو الإنسان فيغفل ربط مفاهيمه بعقيدته، أو قد يجهل تناقض هذه المفاهيم مع عقيدته أو مع كونه شخصية إسلامية، أو قد يطغى الشيطان على قلبه فيجافي هذه العقيدة في عمل من الأعمال، فيقوم بأعمال تخالف هذه العقيدة، أو تتناقض مع صفات المسلم المتمسك بدينه أو ضد أوامر الله ونواهيه. ويقوم بذلك كله أو بعضه في الوقت الذي لا يزال يعتنق هذه العقيدة ويتخذها أساساً لتفكيره

وميوله. ولذلك لا يصح أن يقال أنه في مثل هذه الحال خرج عن الإسلام أو أصبح شخصية غير إسلامية. لأنه ما دامت العقيدة الإسلامية تعتنق من قبله فهو مسلم، وإن عصى في عمل من الأعمال. وما دامت العقيدة الإسلامية تتخذ لديه أساساً لتفكيره وميوله فهو شخصية إسلامية وإن فسق في سلوك معين من سائر سلوكه، لأن العبرة باعتناق العقيدة الإسلامية واتخاذها أساساً للتفكير والميول، ولو وجدت ثغرات في الأعمال والسلوك.

ولا يخرج المسلم عن الإسلام إلا بترك اعتناق العقيدة الإسلامية قولاً أو عملاً. ولا يخرج عن كونه شخصية إسلامية إلا إذا جافى العقيدة الإسلامية في تفكيره وميوله أي لم يجعلها أساساً لتفكيره وميوله. فإذا جافاها خرج عن كونه مسلماً وإذا لم يجافها بقي مسلماً. وبذلك يمكن أن يكون الشخص مسلماً لأنه غير جاحد للعقيدة الإسلامية.. ومع كونه مسلماً لا يكون شخصية إسلامية. لأنه مع اعتناقه العقيدة الإسلامية لم يجعلها أساساً لتفكيره وميوله. وذلك لأن ارتباط المفاهيم بالعقيدة الإسلامية ليس ارتباطاً آلياً بحيث لا يتحرك المفهوم إلا بحسب العقيدة، بل هو ارتباط اجتماعي فيه قابلية الانفصال وفيه قابلية الرجوع. ولذلك لا يستغرب أن يعصي المسلم فيخالف أوامر الله ونواهيه في عمل من الأعمال. فقد يرى المرء الواقع يتناقض مع ربط السلوك بالعقيدة. وقد يخيل إليه أن مصلحته موجودة فيما فعله ثم يندم ويدرك خطأ ما فعل ويرجع إلى الله. فهذه المخالفة لأوامر الله ونواهيه لا تطعن في وجود العقيدة عنده، وإنما تطعن في تقيده بهذا العمل وحده بالعقيدة. ولذلك لا يعتبر العاصي أو الفاسق مرتداً، وإنما يعتبر مسلماً عاصياً في العمل الذي عصى به وحده، ويعاقب عليه وحده، ويبقى مسلماً ما دام يعتنق عقيدة الإسلام. ولذلك لا يقال إنه غير شخصية إسلامية لمجرد أن غفا غفوة أو طغاه الشيطان مرة، ما دام اتخاذه

العقيدة الإسلامية أساساً لتفكيره وميوله لا يزال موجوداً ولم يتطرق إليه خلل أو ارتياب.

وقد وقعت مع الصحابة في عهد الرسول عدة حوادث كان الصحابي يخالف بعض الأوامر والنواهي فلم تطعن هذه المخالفات بإسلامه ولم تؤثر في كونه شخصية إسلامية. ذلك أنهم بشر وليسوا ملائكة، وأنهم كباقي الناس وليسوا معصومين، لأنهم ليسوا أنبياء. فقد أرسل حاطب بن أبي بلتعة لكفار قريش خبر غزو الرسول لهم مع أن الرسول كان حريصاً على كتمانه. ولوى الرسول عنق الفضل بن العباس حين رآه ينظر إلى المرأة التي كانت تكلم الرسول نظرة مكررة تنم عن الميل والشهوة. وتحدث الأنصار عام الفتح عن رسول الله أنه تركهم ورجع إلى أهله مع أنه كان بايعهم على أن لا يتركهم. وفر كبار الصحابة في حنين وتركوا الرسول في قلب المعركة مع نفر قليل من أصحابه، إلى غير ذلك من الحوادث التي حصلت ولم يعتبرها الرسول طاعنة بإسلام مرتكبيها، ولا مؤثرة على كونهم شخصيات إسلامية.

وهذا وحده كاف لأن يكون دليلاً على أن الثغرات التي تحصل في السلوك لا تخرج المسلم عن الإسلام، ولا تخرجه عن كونه شخصية إسلامية.

ولكن ذلك لا يعني إباحة مخالفة أوامر الله ونواهيه. فإن حرمة مخالفتها أو كراهتها أمر لا شبهة فيه، ولا يعني أن الشخصية الإسلامية لها أن تخالف صفات المسلم المتشدد في دينه، فإن هذا لا بد منه لتكون شخصية إسلامية، وإنما يعني أن المسلمين بشر، وأن الشخصيات الإسلامية من البشر وليسوا من الملائكة، فإذا زلوا عوملوا بما يقتضيه حكم الله من المعاقبة على الذنب إن كان مما يعاقب عليه، ولكن لا يقال عنهم إنهم أصبحوا غير شخصية إسلامية.

فالأساس هو سلامة العقيدة الإسلامية عند الشخص وبنائه تفكيره وميوله عليها حتى يكون شخصية إسلامية. فما دام الأساس سليماً والبناء في التفكير والميول محصوراً في العقيدة الإسلامية فإنه لا يطعن في كون المسلم شخصية إسلامية حصول هفوات نادرة منه أي حصول ثغرات في سلوكه. فإذا طرأ خلل على العقيدة خرج الشخص عن الإسلام ولو كانت أعماله مبنية على أحكام الإسلام لأنها لا تكون حينئذ مبنية على الاعتقاد بل مبنية على غير الاعتقاد- إما مبنية على العادة أو على مجاراة الناس أو على كونها نافعة أو على غير ذلك- وإذا طرأ خلل على البناء بأن صار يجعل المنفعة الأساس الذي يبني عليه سلوكه أو جعل العقل الأساس الذي يبني عليه سلوكه، فإنه يكون مسلماً لسلامة عقيدته ولكنه لا يكون شخصية إسلامية ولو كان من حملة الدعوة الإسلامية، ولو كان سلوكه كله وفق أحكام الإسلام. لأن بناء التفكير والميول على العقيدة الإسلامية بناء على الاعتقاد بها هو الذي يجعل الإنسان شخصية إسلامية. ولهذا يجب أن يحذر أولئك الذين يحبون الإسلام ويريدون أن يكون ظاهراً ومنصوراً ثم لا يبنون تفكيرهم على أفكاره وأحكامه بل يبنونها على عقولهم أو منافعهم أو هواهم، فليحذر هؤلاء من عملهم هذا لأنه يبعدهم عن أن يكونوا شخصيات إسلامية ولو كانت عقيدتهم سالمة من الخلل، ولو كانوا على جانب عظيم من المعرفة بأفكار الإسلام وأحكامه. ومما يجب أن يلفت النظر إليه أن اعتناق العقيدة الإسلامية معناه الإيمان بكافة ما جاء به الرسول إجمالاً وما ثبت بالدليل القطعي تفصيلاً، وأن يكون تقبل ذلك عن رضى وتسليم. ويجب أن يعلم أن مجرد المعرفة لا يغني، وأن التمرد على أصغر شيء ثابت يقيناً من الإسلام يخرج الشخص ويفصله من العقيدة. والإسلام كلٌ غير قابل للتجزئة من حيث الإيمان

والتقبل فلا يجوز في الإسلام إلا أن يتقبل كاملاً، والتنازل عن بعضه كفر، ومن هنا كان الاعتقاد بفصل الدين عن الحياة أو بفصله عن الدولة كفر صراح قال الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾.

العقيدة الإسلامية

العقيدة الإسلامية هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى. ومعنى الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، لأنه إذا كان التصديق عن غير دليل لا يكون إيماناً. إذ لا يكون تصديقاً جازماً إلا إذا كان ناجماً عن دليل. فإن لم يكن له دليل لا يتأتى فيه الجزم، فيكون تصديقاً فقط لخبر من الأخبار فلا يعتبر إيماناً. وعليه فلا بد أن يكون التصديق عن دليل حتى يكون جازماً أي حتى يكون إيماناً. ومن هنا كان لا بد من وجود الدليل على كل ما يطلب الإيمان به حتى يكون التصديق به إيماناً. فوجود الدليل شرط أساسي في وجود الإيمان بغض النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً.

والدليل إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً. والذي يعين كون الدليل عقلياً أو نقلياً هو واقع الموضوع الذي يستدل به عليه للإيمان به. فإن كان الموضوع واقعاً محسوساً تدركه الحواس فإن دليله يكون عقلياً حتماً وليس نقلياً. وإن كان مما لا تدركه الحواس فإن دليله نقلي. ولما كان الدليل النقلي نفسه هو مما تدركه الحواس

أي أن كونه دليلاً يدخل تحت الحس وتدركه الحواس، كان لا بد من أن يكون اعتبار الدليل النقلي دليلاً يصلح للإيمان متوقفاً على ثبوت كونه دليلاً بالدليل العقلي.

والناظر في الأمور التي تطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها يجد أن الإيمان بالله دليله عقلي، لأن موضوعه محسوس تدركه الحواس وهو وجود خالق للموجودات المدركة المحسوسة. ولكن الإيمان بالملائكة دليله نقلي لأن وجود الملائكة لا تدركه الحواس إذ الملائكة غير مدركة بذاتها وغير مدرك أي شيء يدل عليها. وأما الإيمان بالكتب فينظر فيه فإن كان المراد الإيمان بالقرآن فإن دليله عقلي لأن القرآن مدرك محسوس وإعجازه مدرك محسوس في كل عصر. وإن كان المراد الإيمان بغيره من الكتب كالتوراة والإنجيل والزبور فدليله نقلي لأن هذه الكتب غير مدرك كونها من عند الله في كل عصر بل أدرك كونها من عند الله حين وجود الرسول الذي جاء بها، من المعجزات التي جاءت. وقد انتهت هذه المعجزات بانتهاء وقتها، فلا تدرك من بعد أصحابها، بل ينقل الخبر الذي يقول إنها من عند الله وإنها نزلت على الرسول. ولذلك كان دليلها نقلياً وليس عقلياً لعدم إدراك العقل في كل عصر أنها كلام الله لعدم إدراكه إعجازها حساً. والإيمان بالرسل جميعهم مثل ذلك فإن الإيمان بالرسول محمد دليله عقلي لأن إدراك كون القرآن كلام الله وكونه قد جاء به محمد شيء يدركه الحس فيدرك من إدراك القرآن أن محمداً رسول الله. وذلك متوفر في كل عصر وفي كل جيل. وأما الإيمان بسائر الأنبياء فدليله نقلي لأن دليل نبوة الأنبياء هو معجزاتهم وهي لم يحس بها غير من كانوا في زمنهم. أما من جاء بعدهم حتى الآن وحتى قيام الساعة فلم يحسوا بهذه المعجزات، فلم يثبت له دليل محسوس على نبوتهم، فلم يكن دليل عقلي على نبوتهم بل دليل نبوتهم نقلي. وأما دليل نبوة سيدنا محمد وهو

معجزته فهو موجود ومحسوس وهو القرآن، ولذلك كان دليله عقلياً. وأما دليل اليوم الآخر فهو نقلي لأن يوم القيامة غير محسوس. ولا يوجد شيء محسوس يدل عليه، فلا يوجد له دليل عقلي بل دليله نقلي. وأما القضاء والقدر فدليله عقلي لأن القضاء هو فعل الإنسان الذي يقع منه أو عليه جبراً عنه، وهو شيء محسوس يدركه الحس فدليله عقلي. والقدر هو الخاصية التي يحدثها الإنسان في الشيء كالإحراق الذي في النار، والقطع الذي في السكين. وهذه الخاصية شيء محسوس يدركه الحس، فدليل القدر إذاً عقلي.

هذا من ناحية نوع أدلة العقيدة الإسلامية. أما من حيث دليل كل واحدة منها فإن الدليل على وجود الله موجود في كل شيء. ذلك أن كون الأشياء المدركة المحسوسة موجودة هو أمر قطعي. وكونها محتاجة إلى غيرها هو أمر قطعي أيضاً. فكونها مخلوقةً لخالق أمرٌ قطعي لأن كونها محتاجة يعني أنها مخلوقة، إذ احتياجها يدل على أن قبلها شيئاً فهي ليست أزلية. ولا يقال هنا إن الشيء محتاج لشيء آخر لا لغير الشيء فالأشياء مكملة لبعضها ولكنها في مجموعها غير محتاجة، لا يقال ذلك لأن البرهان هو عن شيء معين كقلم أو إبريق أو ورقة أو ما شاكل ذلك، فيكون البرهان على أن هذا القلم أو الإبريق أو الورقة، مخلوقة لخالق. فيظهر بأن هذا الشيء من حيث هو، محتاج لغيره بغض النظر عن الذي تكون إليه الحاجة موجودة. وهذا الغير الذي احتاجه الشيء هو غيره قطعاً بالمشاهد المحسوس. ومتى احتاج الشيء لغيره ثبت أنه غير أزلي فهو إذن مخلوق. ولا يقال إن الشيء من حيث هو مادة فهو في حاجة إلى مادة فهو محتاج إلى نفسه لا إلى غيره، فهو غير محتاج. لا يقال ذلك لأنه لو سُلِّم أن الشيء مادة ويحتاج إلى مادة فإن هذا الاحتياج من المادة إنما هو احتياج إلى

غير المادة لا احتياج لنفسها. ذلك أن المادة لا تستطيع من نفسها أن تكمل احتياج مادة أخرى، بل لا بد من وجود غير المادة حتى يسد الاحتياج، فهي محتاجة إلى غيرها لا إلى نفسها. فمثلاً الماء حتى يتحول إلى بخار يحتاج إلى حرارة. فلو سلمنا أن الحرارة مادة والماء مادة فإنه لا يكفي وجود الحرارة من حيث هي حرارة حتى يتحول الماء بل لا بد من نسبة معينة من الحرارة حتى يحصل التحول. فالنسبة المعينة من الحرارة هي المحتاج إليها الماء. وهذه النسبة يفرضها غير الماء وغير الحرارة أي غير المادة، ويجبر المادة على الخضوع لهذه النسبة. وعلى ذلك تكون المادة احتاجت إلى من يعين لها النسبة فهي محتاجة لغير المادة. فيكون احتياج المادة إلى غيرها أمراً قطعياً فهي محتاجة أي هي مخلوقة لخالق. وعليه فإن الأشياء المدركة المحسوسة مخلوقة لخالق.

والخالق لا بد أن يكون أزلياً لا أول له. إذ لو لم يكن أزلياً لكان مخلوقاً لا خالقاً، فكونه خالقاً يحتم أن يكون أزلياً. فالخالق أزلي حتماً. وإذا استعرضت الأشياء التي يمكن أن يظن فيها أنها الخالق يتبين من استعراضها أن الخالق إما أن يكون المادة وإما أن يكون الطبيعة وإما أن يكون الله تعالى. أما كون المادة هي الخالق فباطل لما تقدم توضيحه من أن المادة تحتاج إلى من يعين لها النسبة حتى يحصل تحويل الأشياء فهي غير أزلية، وغير الأزلي لا يكون خالقاً. وأما كون الطبيعة هي الخالق فباطل، لأن الطبيعة هي مجموع الأشياء والنظام الذي ينتظمها فيسير كل شيء في الكون طبق هذا النظام.

وهذا الانتظام ليس آتياً من النظام وحده لأنه دون وجود الأشياء التي تُنَظَّم لا يوجد نظام. ولا هو آت من الأشياء، لأن وجود الأشياء لا يوجد النظام آلياً أو حتمياً ولا يجعلها وجودُها تنتظم من نفسها دون مُنَظِّم. ولا هو آت من مجموع

الأشياء والنظام لأنه لا يحدث التنظيم إلا وفق وضع مخصوص يخضع له النظام والأشياء. فهذا الوضع المخصوص للنظام مع الأشياء هو الذي يوجد التنظيم، فالوضع المخصوص مفروض على النظام وعلى الأشياء ولا يحصل التنظيم إلا بحسبه. وهو ليس آتياً من النظام ولا من الأشياء ولا من مجموعها، فهو آت إذن من غيرها. فتكون الطبيعة التي لا تستطيع أن تتحرك إلا بحسب وضع مخصوص مفروض عليها من غيرها، محتاجة إلى غيرها، فتكون غير أزلية، وغير الأزلي لا يكون خالقاً. فلم يبق إلا أن يكون الخالق هو الذي اتصف بصفة الأزلية اتصافاً حتمياً، وهو الله سبحانه وتعالى.

فوجود الله أمر محسوس ومدرك عن طريق الحس لأن الأشياء المدركة المحسوسة قد دل احتياجها إلى الأزلي، على وجود الخالق. والإنسان كلما أمعن النظر في مخلوقات الله واتصل بالكون وحاول الإحاطة بالزمان والمكان، رأى نفسه أنه ذرة صغيرة جداً بالنسبة لهذه العوالم المتحركة. ورأى أن هذه العوالم المتعددة تجري كلها على سنن معينة وقوانين ثابتة، وبهذا يدرك تمام الإدراك وجود هذا الخالق ويدرك وحدانيته وتتجلى له عظمته وقدرته، ويدرك أن ما يراه من اختلاف الليل والنهار، ومن تصريف الرياح، ومن وجود البحار والأنهار والأفلاك إن هو إلا دلائل عقلية وبينات ناطقة على وجود الله. وعلى وحدانيته وقدرته. قال تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ وقال تعالى

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾. فالعقل هو الذي يدرك وجود الله وهو الذي يُتَّخَذ طريقة للإيمان. لذلك أوجب الإسلام استعمال العقل وجعله الحكم في الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى. ومن هنا كان الدليل على وجود الله دليلاً عقلياً.

أما الذين يقولون بقدم العالم وأنه أزلي لا أول له، والذين يقولون بقدم المادة وأنها أزلية لا أول لها فإنهم يقولون: إن العالم غير محتاج إلى غيره بل هو مستغن بنفسه لأن الأشياء الموجودة في العالم هي عبارة عن صور متعددة للمادة إذ هي كلها مادة. فاحتياج بعضها للبعض الآخر ليس احتياجاً. لأن احتياج الشيء لنفسه لا يكون احتياجاً بل هو مستغن بنفسه عن غيره. وعليه تكون المادة أزلية لا أول لها لأنها مستغنية بنفسها عن غيرها أي أن العالم أزلي قديم مستغن بنفسه عن غيره.

والجواب على ذلك موجود في وجهين: أحدهما أن هذه الأشياء الموجودة في العالم ليست عندها القدرة على الخلق والإبداع من عدم، سواء أكانت مجتمعة أو متفرقة، فالشيء الواحد عاجز عن الخلق والإبداع من عدم، وإذا كمله غيره في ناحية واحدة أو عدة نواح، فإنه يبقى هو وغيره معاً عاجزين عن الخلق و الإبداع. فعجزه عن الخلق والإبداع من عدم ظاهر محسوس. وهذا يعني أنه غير أزلي، لأن الأزلي الذي لا أول له يجب أن تنتفي عنه صفة العجز، ويجب أن يكون متصفاً بالقدرة على الخلق والإبداع من عدم، أي يجب أن تستند الأشياء الحادثة في وجودها إليه حتى يكون أزلياً. وبذلك يكون العالم غير أزلي وليس بقديم لأنه عاجز عن الخلق والإبداع. فعدم وجود القدرة في الشيء على الخلق من عدم دليل يقيني على أنه ليس

بأزلي. أما الوجه الثاني، فهو ما قررناه من احتياج الشيء إلى نسبة معينة لا يستطيع أن يتعداها حتى يتأتى له سد حاجة غيره وبيان ذلك:

أن (أ) محتاج إلى (ب) و(ب) محتاجة إلى (ج) و (ج) محتاج إلى (أ) وهكذا فإن احتياجها لبعضها دليل على أن كل واحد منها ليس أزلياً، وكون بعضها يكمل بعضاً أو يسد حاجة البعض الآخر لا يتأتى بشكل مطلق، وإنما يحصل وفق نسبة معينة، أي وفق ترتيب معين، ولا يمكنه أن يقوم بالتكميل إلا حسب هذا الترتيب أو يعجز عن الخروج عنه، فيكون الشيء المكمَّل لم يكمل وحده أي لم يسد الحاجة وحده، بل سدها بترتيب فرض عليه من غيره وأجبر على الخضوع له، فيكون الشيء المُكمَّل والشيء الذي كمله قد احتاجا إلى من عيّن لهما الترتيب المعين حتى سدت الحاجة ولم يستطيعا أن يخالفا هذا الترتيب، ولا يحصل سد الحاجة بغير هذا الترتيب، فيكون الذي فرض الترتيب عليها هو المحتاج إليه، وبذلك تكون الأشياء في مجموعها ولو كمل بعضها بعضاً لا تزال محتاجة إلى غيرها، أي محتاجة إلى من أجبرها على الخضوع حسب الترتيب المعيّن. فمثلاً الماء حتى يتحول إلى جليد يحتاج إلى الحرارة فيقولون إن الماء مادة والحرارة مادة والجليد مادة، فالمادة حتى تحولت إلى صورة أخرى من المادة احتاجت إلى المادة أي احتاجت إلى نفسها وليس لغيرها، ولكن الواقع هو غير هذا. فإن الماء حتى يتحول إلى جليد يحتاج إلى حرارة بدرجة معينة لا إلى الحرارة فقط. والحرارة شيء، وكونها لا تؤثر إلا بدرجة معينة أمر آخر، وهو غير الحرارة. أي أن النسبة المفروضة على الحرارة حتى تؤثر، وعلى الماء حتى يتأثر، هذه النسبة ليست آتية من الماء، وإلا لاستطاع أن يتأثر كما يشاء. وليست آتية من الحرارة، وإلا لاستطاعت أن تؤثر كما تشاء. أي ليست آتية من المادة نفسها، وإلا لاستطاعت أن تؤثر وأن تتأثر كما تشاء، بل لا بد أن تكون آتية من غير المادة. وعليه تكون المادة قد

احتاجت إلى من يعين لها نسبة معينة حتى يحصل لها التأثير، أو يحصل فيها التأثر، وهذا الذي يعين لها هذه النسبة هو غيرها. فتكون المادة محتاجة إلى غيرها. فهي إذن ليست أزلية، لأن الأزلي القديم لا يحتاج إلى غيره فهو مستغن عن غيره، والأشياء كلها تستند إليه. فعدم استغناء المادة عن غيرها دليل يقيني على أنها ليست أزلية فهي مخلوقة. ونظرة واحدة للعالم تجعل أي إنسان يدرك أن إيجاد الأشياء- سواء أكانت مما يشغل حيزاً أو مما هو من الطاقة- لا يمكن أن يتم إلا من أشياء مدركة محسوسة ومن ترتيب معين بين هذه الأشياء المدركة المحسوسة حتى يتأتى إيجاد الشيء، فلا يوجد في هذا العالم إيجاد منه من عدم، ولا يوجد إيجاد منه من غير تحكم هذه النسبة في الموجد وخضوعه لها. أي لا يوجد في هذا العالم شيء قد وجد من عدم ولا من غير نسبة، أي من غير ترتيب معين. فتكون الأشياء التي توجد والتي وجدت في العالم ليست أزلية ولا قديمة. أما بالنسبة للأشياء التي توجد فواضح في أنها وجدت من أشياء مدركة محسوسة، وواضح أيضاً في أنها في وجودها خضعت لنسبة معينة فرضت عليها فرضاً. وأما بالنسبة للأشياء التي وجدت فواضح في عجزها عن الإيجاد من عدم وواضح في أنها خاضعة جبراً عنها إلى ترتيب معين فرض عليها فرضاً، وهو ليس آتياً منها، وإلا لكانت قادرة على تركه وعلى عدم الخضوع له، فهو آت من غيرها. فعجز الأشياء المدركة المحسوسة في العالم أي عجز العالم عن الإيجاد من عدم، وخضوعه لترتيب معين آت من غيره دليل يقيني على أن العالم ليس أزلياً ولا قديماً بل هو مخلوق للأزلي القديم. أما الذين يقولون إن الخلق هو التقدير والتكييف وينكرون وجود الخالق من عدم فإن قولهم هذا معناه أن الأشياء المدركة المحسوسة والترتيب المعين المفروض عليها هما اللذان يخلقان، لأن التقدير والتكييف لا يمكن أن يتأتى إلا بوجود شيء مدرك محسوس وبوجود ترتيب معين آت من غير هذا

الشيء. وهذا يجعل الخلق آتياً من هذين الأمرين- الأشياء المدركة المحسوسة والترتيب المعيّن- فيكونان هما الخالقين. هذا هو ما يعنيه القول بأن الخلق هو التقدير والتكييف، وهذا باطل قطعاً. لأن الترتيب المعين لم يأت من الأشياء ولا من نفسه بل قد فرضه على الأشياء المدركة المحسوسة غيرها مما هو ليس مدركاً ولا محسوساً. وبذلك يتبين أنه لا يمكن أن يكون التكييف والتقدير خلقاً، لأنه يستحيل به وحده أن يتم الإيجاد، بل لا بد من وجود شيء غير مدرك ولا محسوس يفرض ترتيباً معيناً للأشياء المدركة المحسوسة حتى يتأتى الإيجاد. وبهذا يظهر أن التكييف والتقدير ليس بخلق، ولا يمكن أن يتم به وحده إيجاد مطلقاً.

على أن الخالق إذا لم يخلق الأشياء المدركة المحسوسة من عدم لا يكون خالقاً لأنه يعجز عن إيجاد الأشياء بإرادته وحده، ويخضع لوجود شيء معه يستطيع أن يوجد. وبذلك يكون عاجزاً ويكون غير أزلي، لأنه عجز عن الإيجاد بنفسه واحتاج إلى غيره، والعاجز والمحتاج ليس أزلياً. وفوق ذلك فإن الخالق معناه الواقعي هو الموجد من عدم، وذلك أن معنى كونه خالقاً أن الأشياء تستند في وجودها إليه وحده، وهو لا يستند إلى شيء. فإذا لم يخلق الأشياء من عدم وعجز عن الخلق إذا لم تكن هنالك أشياء موجودة، فإنه يكون مستنداً إلى الأشياء في الإيجاد وتكون الأشياء غير مستندة إليه وحده، وهذا يعني أنه ليس هو وحده الخالق، فلا يكون خالقاً. وإذن لا بد أن يكون الخالق موجداً الأشياء من عدم حتى يكون خالقاً وأن يكون متصفاً بالقدرة والإرادة، مستغنياً عن الأشياء، أي لا يستند إلى شيء وتستند الأشياء في وجودها إليه. ومن هنا كان لا بد أن يكون الإيجاد إيجاداً من عدم حتى يكون خلقاً ولا بد أن يكون الموجد موجداً من عدم حتى يكون خالقاً.

وأما الدليل على الإيمان بالملائكة فهو نقلي قال الله تعالى ﴿ **شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ**

﴿ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ ﴾ وقال ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾ وقال ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ وقال ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾.

وأما الدليل على الإيمان بالكتب فإنه يختلف بالنسبة للقرآن عنه بالنسبة لباقي الكتب السماوية. أما دليل أن القرآن من عند الله وأنه كلام الله فهو دليل عقلي، لأن القرآن واقع محسوس ويمكن للعقل أن يدرك كونه من عند الله. فالقرآن كلام عربي في ألفاظه وجمله. والعرب قد نطقوا بكلام، منه الشعر بأنواعه، ومنه النثر بأنواعه، وكلامهم محفوظ في الكتب ومنقول عنهم استظهاراً نقله السلف إلى الخلف ورواه بعضهم عن بعض. فهو إما أن يكون من طراز كلامهم من حيث هو، فيكون قد قاله عربي بليغ، وإما أن يكون من غير طراز كلامهم فيكون الذي قاله غير العرب. وهو إما أن يقدر العرب أن يقولوا مثله وإما أن يعجزوا عن أن يقولوا مثله، مع أنه كلام عربي. فإن قالوا مثله فقد استطاعوا أن يأتوا بمثله، فيكون كلام بشر مثلهم، وإن عجزوا عن الإتيان بمثله مع أنه كلام عربي وهم فصحاء العرب وبلغاؤهم، لم يكن كلام بشر. والناظر في القرآن وفي كلام العرب يجد أن القرآن طراز خاص من القول لم يسبق للعرب أن قالوا مثل هذا الطراز، ولا أتوا من هذا النمط من القول في شيء، لا قبل نزول القرآن ولا بعد نزوله، حتى ولا تقليداً له ومحاكاة لأسلوبه، فدل ذلك على أن العرب لم يقولوا هذا القول فهو كلام غيرهم. وقد ثبت بالتواتر الذي يفيد القطع واليقين أن العرب عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن من القول مع تحدي القرآن لهم. فقد قال لهم القرآن ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ

﴿ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ وقال ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ وقال ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ وقال ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾. وبالرغم من هذا التحدي الصارخ فإنهم عجزوا عن أن يأتوا بمثله. وإذا ثبت أن القرآن لم يقله العرب ولم يستطيعوا أن يأتوا بمثله فقد ثبت أن القرآن من عند الله وأنه كلام الله، لأنه يستحيل أن يقوله غير العرب لأنه كلام عربي ولأنه أعجز العرب. ولا يقال إنه كلام محمد لأن محمداً عربي ومن العرب، فإذا ثبت العجز على جنس العرب فقد ثبت العجز عليه لأنه من العرب.

على أن طراز التعبير من حيث الألفاظ والجمل يخضع له كل إنسان حسب ما هو متعارف عليه في عصره أو ما روي عن كلام السابقين له. وهو حين يجدد في التعبير إنما يجدد في استعمال الألفاظ والتعابير لمعاني جديدة أو خيال جديد ويستحيل أن ينطق بما لم يسبق أن أحسه. والمشاهد في طراز القرآن أن التعبير فيه من حيث الألفاظ والجمل لم يكن معروفاً في عصر الرسول، ولا من قبله لدى العرب. فيستحيل عليه كبشر أن ينطق بشيء لم يسبق أن وقع عليه حسه، لاستحالة ذلك عقلاً، فيستحيل أن يكون طراز التعبير القرآني من حيث الألفاظ والجمل صادراً من محمد ما دام لم يسبق لحسه أن وقع عليه، فيكون القرآن كلام الله وقد أتى به محمد من عند الله. وذلك ثابت بالدليل العقلي حين نزل القرآن، وثابت بالدليل العقلي الآن، لأنه لا يزال معجزاً للبشر عن أن يأتوا بمثله، ولا يزال هذا الإعجاز ثابتاً بالحس مدركاً إدراكاً حسياً للعالمين.

والحاصل أن القرآن إما أن يكون من العرب أو من محمد أو من الله لأنه كله عربي ولا يمكن أن يأتي من غير واحد من هذه الثلاث. أما أنه من العرب فباطل لأنهم عجزوا عن الإتيان بمثله وأقروا بعجزهم. وكان واقعهم حتى اليوم العجز عن الإتيان بمثله، فدل على أنه ليس من العرب، فيكون إما من محمد وإما من الله. أما أنه من محمد فباطل لأن محمداً واحد من العرب ومهما سما العبقري لا يمكن أن يخرج عن عصره؛ فإذا عجز العرب عجز محمد وهو واحد منهم. على أنه روي عن محمد حديث بطريق التواتر مثل قوله ﷺ (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) وإذا قورن كلام محمد مع القرآن لا يوجد أي تشابه بين الكلامين، فدل على أن القرآن ليس كلام محمد فثبت أنه كلام الله.

على أن جميع الشعراء والكتاب والفلاسفة والمفكرين من بني الإنسان في العالم يبدأون بأسلوب فيه بعض الضعف، ويأخذ أسلوبهم في الارتفاع إلى أن يصلوا إلى ذروة قدرتهم. ولذلك يكون أسلوبهم مختلفاً قوة وضعفاً، فضلاً عن وجود بعض الأفكار السخيفة والتعابير الركيكة في كلامهم، في حين نجد القرآن من أول يوم نزلت فيه أول آية ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ إلى آخر آية نزلت ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾ ﴾ أسلوبه هو هو في الذروة من البلاغة والفصاحة وعلو الأفكار وقوة التعبيرات، لا تجد فيه تعبيراً واحداً ركيكاً ولا فكراً واحداً سخيفاً، بل هو قطعة واحدة، وكله في الأسلوب جملة

وتفصيلاً كالجملة الواحدة، مما يدل على أنه ليس كلام البشر المعرض للاختلاف في التعبيرات والمعاني، وإنما هو كلام رب العالمين.

هذا بالنسبة للقرآن من الكتب السماوية التي طلب الإسلام الإيمان بها. وأما باقي الكتب السماوية فإن دليلها نقلي وليس بعقلي قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ﴾ وقال ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾ وقال ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾. وقال ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾. وقال ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾.

وأما الدليل على الإيمان بالرسل فهو بالنسبة لسيدنا محمد يختلف عنه بالنسبة لباقي الرسل. فالدليل على نبوة سيدنا محمد عقلي وليس نقلياً، لأن دليل كون من يدعي النبوة والرسالة أنه نبي ورسول هو المعجزات التي جاء بها دليلاً على رسالته، والشريعة التي جاء بها مؤيدة بهذه المعجزات. ومعجزة سيدنا محمد التي هي دليل على نبوته ورسالته هي القرآن، والشريعة التي جاء بها إنما هي القرآن، وهو نفسه معجز ولا يزال حتى الآن معجزاً. وبما أنه ثبت بطريق التواتر الذي هو دليل قاطع يقيني أن محمداً هو الذي جاء بالقرآن، وثبت أن القرآن هو شريعة الله وهو من عند الله، ولا يأتي بشريعة الله إلا الأنبياء والرسل، فيكون هذا دليلاً عقلياً على أن محمداً نبي ورسول من عند الله.

أما معجزات باقي الأنبياء فإنها ذهبت وانقضت، والكتب الموجودة الآن لا

يقوم دليل عقلي على أنها من عند الله لأن المعجزة التي تؤيد كون هذه الكتب من عند الله قد انقطعت وانقضت، فلا يقوم دليل عقلي على نبوة أي رسول أو نبي من الأنبياء ما عدا سيدنا محمداً ﷺ. ولكن تثبت نبوتهم ورسالتهم بالدليل النقلي، قال الله تعالى ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ ﴾. وقال ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾.

وأما الدليل على الإيمان باليوم الآخر وهو يوم القيامة، فهو دليل نقلي وليس دليلاً عقلياً، لأن يوم القيامة لا يدركه العقل، قال الله تعالى ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ ﴾ وقال ﴿ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴾ وقال ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ ﴾ وقال ﴿ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ وقال ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ وقال رسول الله ﷺ «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث**».

هذه هي الأمور التي يجب الإيمان بها وهي خمسة أمور: الإيمان بالله وملائكته

وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن أيضاً بالقضاء والقدر. ولا يطلق الإيمان بالإسلام على الشخص ولا يعتبر مسلماً إلا إذا آمن بهذه الخمسة جميعها وآمن بالقضاء والقدر. قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾. فقد جاء القرآن والحديث ينص على هذه الأمور الخمسة بشكل صريح ظاهر التنصيص على كل منها باسمه ومسماه، ولم يرد الإيمان بغير هذه الخمسة بنص صريح قطعي بأمر معين باسمه ومسماه كما ورد بهذه الأمور، وإنما النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة وردت بهذه الأمور الخمسة ليس غير.

نعم قد ورد الإيمان بالقدر في حديث جبريل في بعض الروايات فقد جاء (قال وأن تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى). إلا أنه خبر آحاد علاوة على أن المراد بالقدر هنا علم الله وليس القضاء والقدر الذي هو موضع خلاف في فهمه. وأما مسألة الإيمان بالقضاء والقدر بهذا الاسم وبمسماها الذي جرى الخلاف في مفهومه فلم يرد بها نص قطعي. إلا أن الإيمان بمسماها من العقيدة فهي مما يجب الإيمان به. ولم تعرف بهذا الاسم وهذا المسمى في عصر الصحابة مطلقاً فلم يرد نص صحيح بورودها بهذا الاسم والمسمى، وإنما اشتهرت في أوائل عصر التابعين، وصارت تعرف وتبحث منذ ذلك الحين. والذي أتى بها وجعلها موضوع البحث هم المتكلمون، فإنها لم توجد قبل نشأة علم الكلام ولم يبحثها باسمها هذا «القضاء والقدر» وبمسماها سوى المتكلمين بعد انتهاء القرن الأول الهجري.

معنى الإيمان بيوم القيامة

إن الإيمان بيوم القيامة هو الإيمان بالبعث. وهو وقت ينقضي فيه بقاء الخلق في الدنيا. فيموت كل من فيها ثم يحى الله الموتى، يحى عظامهم وهي رميم ويعيد الأجسام كما كانت ويعيد إليها الأرواح، قال تعالى ﴿ ثُمَّ إِنَّكُم يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ وقال ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ وقال: ﴿ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ وقال ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْـَٔاخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَـٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾.

ومن الإيمان بيوم القيامة الإيمان بأن الناس يعطون كتبهم يوم القيامة قال تعالى ﴿ وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ ﴾. فالمؤمنون الفائزون الذين لا يعذبون يعطونها بأيمانهم، والمؤمنون أهل الكبائر يعطونها وراء ظهورهم، أما الكفار فيعطونها بأشملهم. قال تعالى ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴾ وقال تعالى ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَـٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَـٰبِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾ يَـٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَـٰنِيَهْ ﴿٢٩﴾ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ﴾.

ومن الإيمان بيوم القيامة الإيمان بـأن الجنـة حـق وأن النـار حـق. والجنـة دار مخلوقة للمؤمنين ولا يدخلها كافر أبداً قال تعالى ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وقال ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾. وقال ﴿ تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا ﴾. وأما النار فهي دار مخلوقة لا يخلد فيها مؤمن قال تعالى ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴾. ويدخل النار من شاء الله تعالى من المسلمين الـذين رجحـت كبـائرهم وسـيئاتهم علـى صـغائرهم وعلـى حسناتهم، ثم يخرجون منها ويدخلون الجنة، قال الله تعـالى ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾ وقال تعالى ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ﴾.

ومن الإيمان بالجنـة الإيمـان بـأن نعيمهـا نعـيم محسـوس، وأن أهلـها يـأكلون ويشربون ويطؤون ويلبسـون ويتلـذذون. قـال تعـالى ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾ وقال ﴿ عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوٓا۟ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ وقال ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴾ وقال ﴿ وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُوا۟ جَنَّةً

وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ﴿١٣﴾ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَـٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ ﴿١٥﴾ قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴾. إلى غير ذلك من أنواع النعيم التي ذكرها القرآن صريحة.

ومن الإيمان بالنار الإيمان بأن عذابها عذاب محسوس، وأن أهلها يسامون أنواع العذاب في النار والزمهرير والقيح المغلي وغير ذلك مما ورد في صريح القرآن مثل التعذيب بالسلاسل والأغلال والقطران وأطباق النيران وأكلهم الزقوم وشربهم الماء كالمهل والحميم. قال الله تعالى ﴿ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ ﴾ وقال «﴿ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ سَلَـٰسِلَا۠ وَأَغْلَـٰلًا وَسَعِيرًا ﴾ وقال ﴿ إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴾ وقال ﴿ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴾ وقال «﴿ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ ﴾ وقال ﴿ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ﴾ وقال ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ ﴾ وقال ﴿ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ ﴾. وقال ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَـَٔاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَـٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَـٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ ﴾. وقال ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ ﴾.

نشأة المتكلمين ومنهجهم

آمن المسلمون بالإسلام إيماناً لا يتطرق إليه ارتياب، وكان إيمانهم من القوة بحيث لا يثير فيهم أية أسئلة مما فيه شبهة التشكيك، ولم يبحثوا في آيات القرآن إلا

بحثاً يدركون فيه معانيه إدراكاً واقعياً في الأفكار. ولم يتطرقوا إلى الفروض التي تترتب على ذلك، ولا النتائج المنطقية التي تستخلص منه. وقد خرجوا إلى العالم يحملون هذه الدعوة الإسلامية للناس كافة، ويقاتلون في سبيلها، وفتحوا البلدان، ودانت لهم الشعوب.

وقد انصرم القرن الأول للهجرة كله وتيار الدعوة الإسلامية يكتسح أمامه كل شيء، والأفكار الإسلامية تعطى للناس كما تلقاها المسلمون، في فهم مشرق، وإيمان قطعي ووعي مدهش. إلا أن حمل الدعوة الإسلامية في البلدان المفتوحة أدى إلى الاصطدام الفكري مع أصحاب الأديان الأخرى ممن لم يدخلوا الإسلام بعد، وممن دخلوا في حظيرته. وكان هذا الاصطدام الفكري عنيفاً. فقد كان أصحاب الأديان الأخرى يعرفون بعض الأفكار الفلسفية، وعندهم آراء أخذوها عن أديانهم، فكانوا يثيرون الشبهات، ويجادلون المسلمين في العقائد، لأن أساس الدعوة مبني على العقيدة والأفكار المتعلقة بها. فكان حرص المسلمين على الدعوة الإسلامية، وحاجتهم للرد على خصومهم، قد حمل الكثيرين منهم على تعلم بعض الأفكار الفلسفية لتكون بيدهم سلاحاً ضد خصومهم. وقد برزّ لهم هذا التعلم ودفعهم إليه فوق حرصهم على حمل الدعوة والرد على مخالفيهم عاملان اثنان هما:

أولاً: إن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي ﷺ، فرد عليهم ونقض قولهم. فقد عرض للشرك بجميع أنواعه ورد عليه. فمن المشركين من ألّه الكواكب واتخذها شريكة لله فرد عليهم. ومنهم من قالوا بعبادة الأوثان وأشركوها مع الله فرد عليهم. ومنهم من

أنكر النبوات فرد عليهم، ومنهم من أنكر نبوة محمد فرد عليه ومنهم من أنكر الحشر والنشر فرد عليه، ومنهم من ألّه عيسى عليه السلام أو جعله ابن الله فرد عليه. ولم يكتف بذلك بل أمر الرسول ﷺ بمجادلتهم ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾. وقد كانت حياة الرسول حياة صراع فكري مع الكفار جميعاً من مشركين وأهل كتاب، ورويت عنه الحوادث الكثيرة في مكة والمدينة وهو يناقش الكفار ويجادلهم أفراداً وجماعات ووفوداً. فهذا الصراع الفكري البارز في آيات القرآن وفي أحاديث الرسول وأعماله يقرؤه المسلمون ويسمعونه ولذلك كان طبيعياً أن يناقشوا أهل الأديان الأخرى، وأن يدخلوا معهم في صراع فكري، وأن يجادلوهم. فأحكام دينهم تدعوهم إلى هذا الجدال، وطبيعة الدعوة الإسلامية وهي تصطدم مع الكفر لا يمكن إلا أن يحصل بينها وبين الكفر صراع ونقاش وجدال. أما الذي جعل الصراع يأخذ ناحيته العقلية، فإن القرآن نفسه دعا إلى استعمال العقل، وجاء بالأدلة العقلية والبراهين الحسية، والدعوة إلى عقيدته إنما تعتمد على العقل لا على النقل فكان من الحتمي أن يأخذ الجدال والصراع الناحية العقلية ويتسم بطابعها.

ثانياً: قد تسربت مسائل فلسفية لاهوتية من نصارى النساطرة وأمثالهم، وعرف منطق أرسطو بين المسلمين، واطلع بعض المسلمين على بعض كتب الفلسفة، وترجمت كتب كثيرة من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، ثم صارت الترجمة من اليونانية إلى العربية. فكان هذا مساعداً على وجود الأفكار الفلسفية. وكانت بعض الأديان الأخرى وخاصة اليهودية والنصرانية قد تسلحت بالفلسفة اليونانية،

وأدخلت للبلاد الأفكار الفلسفية، فكان ذلك كله موجداً أفكاراً فلسفية حملت المسلمين على دراستها.

فهذان العاملان وهما: أحكام الإسلام وأفكاره في الجدال، ووجود أفكار فلسفية، هما اللذان بررا ودفعا المسلمين للانتقال إلى الأبحاث العقلية والأفكار الفلسفية يتعلمونها ويتخذونها مادة في مناقشاتهم ومجادلاتهم. إلا أن ذلك كله لم يكن دراسة فلسفية كاملة، وإنما دراسة أفكار فلسفية للرد على النصارى واليهود، لأنه ما كان يتسنى للمسلمين الرد إلا بعد الاطلاع على أقوال الفلاسفة اليونان، لا سيما ما يتعلق منها بالمنطق واللاهوت. ولذلك اندفعوا إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها. وبذلك أصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء وكل الديانات ويتجادل فيها. ولا شك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير ويثير مسائل متعددة تستدعي التأمل، وتحمل كل فريق على الأخذ بما صح عنده، فكان هذا الجدل والتفكير مؤثراً إلى حد كبير في إيجاد أشخاص ينهجون نهجاً جديداً في البحث والجدل والنقاش. وقد أثرت عليهم الأفكار الفلسفية التي تعلموها تأثيراً كبيراً في طريقة استدلالهم، وفي بعض أفكارهم، فتكون من جراء ذلك علم الكلام وصار فناً خاصاً، ونشأت في البلاد الإسلامية بين المسلمين جماعة المتكلمين.

ولما كان هؤلاء المتكلمون إنما يدافعون عن الإسلام ويشرحون أحكامه ويبينون أفكار القرآن، كان تأثرهم الأساسي بالقرآن، وأساسهم الذي يبنون عليه بحثهم هو القرآن. إلا أنهم وقد تعلموا الفلسفة للدفاع عن القرآن، وتسلحوا بها ضد خصومهم، صار لهم منهج خاص في البحث والتقرير والتدليل، يخالف منهج القرآن

والحديث وأقوال الصحابة، ويخالف منهج الفلاسفة اليونان في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم.

أما مخالفتهم لمنهج القرآن فذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري، فقد اعتمد على هذه الفطرة وخاطب الناس بما يتفق معها. واعتمد في نفس الوقت على الأساس العقلي. فقد اعتمد على العقل وخاطب العقول، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾ وقال تعالى ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ وقال «﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾. وقال «﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾، وقال ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. وقال ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾. وهكذا يسير منهج القرآن في إثبات قدرة الله وعلمه وإرادته على أساس الفطرة والعقل. وهذا المنهج يتفق مع الفطرة ويشعر كل إنسان بأعماق نفسه بالاستجابة له والإصغاء إليه، حتى الملحد يعقله ويعنو له. وهو منهج يوافق كل إنسان لا فرق بين الخاصة والعامة وبين المتعلم وغير المتعلم.

ثم إن الآيات المتشابهة التي فيها إجمال، وفيها عدم وضوح للباحث، جاءت

عامة دون تفصيل، وجاءت بشكل وصف للأشياء وصفاً إجمالياً أو تقريراً لوقائع يظهر فيها عدم البحث والاستفاضة والاستدلال. فلا ينفر منها القارئ ولا يدرك حقيقة ما ترمي إليه إلا بمقدار مدلولات ألفاظها. ولذلك كان من الطبيعي الوقوف منها موقف التسليم كما هي الحال في وصف أي واقع، وتقرير أي حقيقة، دون تعليل أو تدليل. فآيات تصف جانباً من أفعال الإنسان فتدل على الجبر، وآيات تصف جانباً آخر فتدل على الاختيار. يقول الله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ ويقول ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾. ولكنه مع ذلك تجده يقول ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾. وجاءت آيات تثبت لله تعالى وجهاً ويداً وتعبر عنه بأنه نور السموات والأرض وتقول إنه في السماء ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾ ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾. وجاءت آيات تثبت له التنزيه «﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ﴿ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾. وهكذا وردت في القرآن آيات في نواح يظهر فيها التناقض، وقد سماها القرآن بالمتشابهات قال تعالى ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ ﴾.

وحين نزلت هذه الآيات وبلغها الرسول للناس، وآمن بها المسلمون

وحفظوها عن ظهر قلب، لم تُثِرْ فيهم أي بحث أو جدال، ولم يروا فيها أي تناقض يحتاج إلى التوفيق، بل فهموا كل آية في الجانب التي جاءت تصفه أو تقرره، فكانت منسجمة في واقعها وفي نفوسهم، وقد آمنوا بها وصدقوها وفهموها فهماً مجملاً واكتفوا بهذا الفهم، واعتبروها وصفاً لواقع، أو تقريراً لحقائق. وكان كثير من ذوي العقول لا يستسيغ الدخول في تفصيل هذه المتشابهات والجدال فيها، ويرى أن ذلك ليس من مصلحة الإسلام. فَفَهْمُ المعنى الإجمالي لكل من فهم بمقدار ما فهم يغنيه عن الدخول في التفصيلات والتفريعات. وهكذا أدرك المسلمون منهج القرآن وتلقوا آياته وساروا على ذلك في عصر الرسول، ثم من بعدهم حتى انتهى القرن الأول بكامله.

وأما مخالفتهم لمنهج الفلاسفة، فذلك أن الفلاسفة يعتمدون على البراهين وحدها، ويؤلفون البرهان تأليفاً منطقياً، من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة ويستعملون ألفاظاً واصطلاحات للأشياء من جوهر وعرض ونحوهما ويثيرون المشاكل العقلية ويبنون عليها بناءً منطقياً لا بناء حسياً أو واقعياً.

أما منهج المتكلمين في البحث فيغاير ذلك. لأن المتكلمين آمنوا بالله ورسوله وما جاء به رسوله، ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية، ثم أخذوا يبحثون في حدوث العالم، وإقامة الدليل على حدوث الأشياء. وأخذوا يتوسعون في ذلك، ففتحت أمامهم موضوعات جديدة ساروا في بحثها وبحث ما يتفرع منها إلى نهايته المنطقية. فهم لم يبحثوا في آيات لفهمها كما هو منهج المتقدمين وكما هو غرض القرآن، وإنما آمنوا بها وأخذوا يقيمون البراهين على ما يفهمونه هم منها. هذه ناحية من نواحي البحث وأما الناحية الأخرى من البحث، وهي النظرة إلى الآيات

المتشابهة، فإن المتكلمين لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف بعد تتبعهم لها جميعها كالجبر والاختيار وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله تعالى. وسلطوا عليها عقولهم وجرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأدّاهُم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إلى هذا الرأي عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف رأيهم فأولوها. فكان التأويل أول مظاهر المتكلمين، فإذا أدّاهُم البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أوّلوا الآيات التي تشعر بأنه تعالى في السماء وأوّلوا الاستواء على العرش. وإذا أدّاهُم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه، أوّلوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله، وهكذا كان التأويل عنصراً من عناصر المتكلمين وأكبر مميز لهم عن السلف.

فهذا المنهج من البحث في إعطاء العقل حرية البحث في كل شيء فيما يدرك وفيما لا يدرك، في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة، فيما يقع عليه الحس وفيما لا يقع عليه الحس يؤدي حتماً إلى جعله الأساس للقرآن، لا جعل القرآن أساساً له فكان طبيعياً، أن يوجد هذا المنحى في التأويل، وكان طبيعياً أن يتجه هؤلاء إلى أية جهة يرونها على اعتبار أن العقل يراها في نظرهم. وهذا يستلزم اختلافاً كبيراً بينهم. فإن أدى النظر قوماً إلى الاختيار وتأويل الجبر، فإنه قد يؤدي النظر غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل آيات الاختيار، وقد يؤدي غيرهم إلى التوفيق بين رأي هؤلاء ورأي هؤلاء برأي جديد. وبرز على جميع المتكلمين أمران: أحدهما الاعتماد في البراهين على المنطق وتأليف القضايا لا على المحسوسات، والثاني الاعتماد على تأويل الآيات التي تخالف النتائج التي توصلوا إليها.

خطأ منهج المتكلمين

يتبين من استعراض منهج المتكلمين أنه منهج غير صحيح وسلوكه لا يؤدي إلى إيجاد الإيمان ولا إلى تقوية الإيمان، بل إن سلوكه لا يؤدي إلى إيجاد التفكير ولا إلى تقوية التفكير، وإنما يوجد معرفة فحسب، والمعرفة غير الإيمان وغير التفكير. ووجه الخطأ في هذا المنهج ظاهر في عدة وجوه:

أولاً: إن هذا المنهج يعتمدون فيه في إقامة البرهان على الأساس المنطقي وليس على الأساس الحسي وهذا خطأ من وجهين. أحدهما أنه يجعل المسلم في حاجة إلى أن يتعلم علم المنطق حتى يستطيع إقامة البرهان على وجود الله، ومعنى ذلك أن من لا يعرف المنطق يعجز عن البرهنة على صحة عقيدته، ومعناه أيضاً أن يصبح علم المنطق بالنسبة لعلم الكلام كالنحو بالنسبة لقراءة العربية بعد أن فسد اللسان، مع أن علم المنطق لا دخل له بالعقيدة الإسلامية ولا شأن له في البراهين. فقد جاء الإسلام ولم يكن المسلمون يعرفون علم المنطق وحملوا الرسالة وأقاموا الأدلة القاطعة على عقائدهم ولم يحتاجوا علم المنطق بشيء وهذا يدل على انتفاء وجود علم المنطق من الثقافة الإسلامية وعدم لزومه في شيء من البراهين على العقيدة الإسلامية. أما الوجه الثاني فإن الأساس المنطقي مظنة للخطأ بخلاف الأساس الحسي فإنه من حيث وجود الشيء لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ مطلقاً، وما يمكن أن يتسرب إليه الخطأ لا يصح أن يجعل أساساً في الإيمان. فالمنطق عرضة لأن تحصل فيه المغالطة وعرضة لأن تكون نتائجه غير صحيحة لأنه وإن كان يشترط صحة القضايا وسلامة تركيبها إلا أنه في كونه بناء قضية على قضية يجعل صحة النتيجة مبنياً على صحة هذه القضايا، وصحة هذه القضايا غير مضمونة لأن النتيجة

لا تستند إلى الحس مباشرة بل تستند إلى اقتران القضايا مع بعضها فتكون النتيجة غير مضمونة الصحة. وذلك أن الذي يحصل فيه هو أن اقتران القضايا مع بعضها يجري فيه ترتيب المعقولات على المعقولات واستنتاج معقولات منها، ويجري فيه ترتيب المحسوسات على المحسوسات واستنتاج محسوسات منها. أما ترتيب المعقولات على المعقولات فإنه يؤدي إلى الانزلاق في الخطأ ويؤدي إلى التناقض في النتائج ويؤدي إلى الاسترسال في سلاسل من القضايا والنتائج المعقولة من حيث الفرض والتقدير لا من حيث وجودها في الواقع، حتى كان آخر الطريق في كثير من هذه القضايا أوهاماً وأخاليط. ومن هنا كان الاستدلال بالقضايا التي يجري فيها ترتيب معقولات على معقولات عرضة للانزلاق. فمثلاً يقال منطقياً: القرآن كلام الله وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل كلام مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود حادث، فالنتيجة القرآن حادث ومخلوق. فهذا الترتيب للقضايا أوصل إلى نتيجة ليست مما يقع تحت الحس فلا سبيل للعقل إلى بحثها أو الحكم عليها، ولذلك فهي حكم فرضي غير واقعي، فضلاً عن كونها من الأمور التي منع العقل من بحثها، لأن البحث في صفة الله بحث في ذاته ولا يجوز البحث في ذات الله ولا بوجه من الوجوه. على أنه يمكن بواسطة نفس المنطق أن نصل إلى نتيجة تناقض هذه النتيجة، فيقال القرآن كلام الله وهو صفة له، وكل ما هو صفة لله فهو قديم، فالنتيجة القرآن قديم غير مخلوق. وبذلك برز التناقض في المنطق في قضية واحدة، وهكذا في كثير من القضايا المترتبة على ترتيب معقولات على معقولات يصل المنطقي إلى نتائج في غاية التناقض وفي غاية الغرابة. أما ترتيب المحسوسات على المحسوسات فإنه إذا انتهى إلى الحس في القضايا وانتهى إلى الحس في النتيجة تكون النتيجة صحيحة لأنها اعتمدت

على الحس في القضايا والنتيجة لا على ترتيب القضايا فقط. ولكن الذي يحصل أن الاعتماد في الوصول إلى الحقيقة يكون على ترتيب القضايا، وملاحظة الحس إنما تكون فيما تنتهي إليه القضايا وقد يحصل أن القضية قد يتوهم أنها تصدق على شيء ويكون الواقع أنها لا تصدق على هذا الشيء، أو قد يحصل أن القضية المسورة بالسور الكلي قد تصدق على بعض أجزائها دون البعض فيوهم صدقها على بعض أجزائها صدقها على الجميع، أو قد يحصل أن يكون في القضية حكم ظاهره صحيح وواقعه خطأ فيتوهم صحة القضية، وقد يحصل أن تكون النتيجة صحيحة ولكن القضايا التي استنتجت منها خطأ فيتوهم من صحة النتيجة صحة القضايا... وهكذا. فمثلاً قد يقال: إسبانيا سكانها ليسوا مسلمين، وكل بلد سكانها ليسوا مسلمين ليس بلداً إسلاميا، فالنتيجة إسبانيا ليست بلداً إسلامياً. فهذه النتيجة خطأ، والخطأ آت من أن القضية الثانية خطأ. فقوله كل بلد سكانها ليسوا مسلمين ليس بلداً إسلامياً خطأ لأن البلد تكون بلداً إسلامياً إذا حكمت بالإسلام أو إذا كان جمهرة سكانها مسلمين، ولهذا جاءت النتيجة خطأ، فإن إسبانيا بلاد إسلامية. ومثلاً قد يقال: معاوية بن أبي سفيان رأى الرسول واجتمع به، وكل من رأى الرسول واجتمع به صحابي، فالنتيجة معاوية بن أبي سفيان صحابي، وهذه النتيجة خطأ. فليس كل من رأى الرسول واجتمع به صحابي وإلا لكان أبو لهب صحابياً، بل الصحابي هو كل من تحقق فيه معنى الصحبة كأن غزا مع الرسول غزوة أو غزوتين أو صحبه سنة أو سنتين. ومثلاً قد يقال: أمريكا بلد ترتفع فيه الناحية الاقتصادية وكل بلد ترتفع فيه الناحية الاقتصادية بلد ناهض، فالنتيجة أمريكا بلد ناهض. فهذه النتيجة صحيحة بالنسبة لأمريكا. مع أن إحدى القضيتين فيها غير صحيحة. فليس كل بلد ترتفع فيه الناحية

الاقتصادية بلداً ناهضاً، بل البلد الناهض هو البلد الذي ترتفع فيه الناحية الفكرية. فيترتب على هذه القضية التي صحت نتيجتها أن يتوهم أن القضايا التي أخذت منها هذه النتيجة صحيحة ويترتب على ذلك كله أن تكون الكويت وقطر والسعودية كل منها بلد ناهض لأن الناحية الاقتصادية فيها مرتفعة مع أن الحقيقة هي بلاد غير ناهضة. وهكذا جميع القضايا تستند صحة نتائجها إلى صحة القضايا، وصحة القضايا غير مضمونة لأنه قد تقع فيها المغالطة، ولذلك كان من الخطأ الاعتماد في إقامة البرهان على الأساس المنطقي. ولكن ليس معنى هذا أن الحقيقة التي يتوصل بها عن طريق المنطق خطأ، أو أن إقامة البرهان بواسطة المنطق خطأ بل معناه أن الاعتماد في البرهان على الأساس المنطقي خطأ وجعل المنطق أساساً في إقامة الحجج خطأ فيجب أن يجعل الحس هو الأساس في الحجة والبرهان. أما المنطق فإنه يجوز أن يقام به البرهان على صحة القضية وهو يكون صحيحاً إذا صحت قضاياه جميعها وانتهت هي والنتيج ة معاً إلى الحس، وكان صحة النتيجة آتياً من الاستنتاج من القضايا لا من شيء آخر، إلا أن وجود إمكانية وقوع المغالطة فيه يوجب أن لا يجعل أساساً في إقامة الحجة لأنه ككل أساس ظني فيه إمكانية الخطأ وإن كان يمكن أن يكون الاستدلال في بعض صوره يقينياً، ويجب أن يجعل الأساس في البرهان هو الحس لأنه ككل أساس قطعي في وجود الشيء لا يمكن أن يتطرق إليه أي خطأ.

ثانياً: إن المتكلمين خرجوا على الواقع المحسوس، وتجاوزوه إلى غير المحسوس فهم بحثوا فيما وراء الطبيعة، في ذات الله وفي صفاته، فيما لم يصل إليه الحس، وشبكوا ذلك مع الأبحاث المتعلقة بالمحسوس، وأفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أعني في قياس الله على الإنسان، فأوجبوا على الله العدل كما يتصوره الإنسان في

الدنيا وأوجبوا على الله أن يعمل ما فيه الصلاح بل أوجب بعضهم على الله أن يعمل ما هو الأصلح لأن الله حكيم ولا يفعل فعلاً إلا لغرض أو حكمة، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم إما أن ينتفع هو وإما أن ينتفع غيره، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره... وهكذا مما جعلهم يخوضون في أبحاث ليست مما يقع عليه الحس وليست مما يمكن الحكم عليها بواسطة العقل، فوقعوا فيها وقعوا فيه. وفاتهم أن المحسوس مدرك وأن ذات الله غير مدركة فلا يمكن أن يقاس أحدهما على الآخر، ولم يفطنوا إلى أن عدل الله لا يصح أن يقاس على عدل الإنسان ولا يجوز إخضاع الله لقوانين هذا العالم وهو الذي خلق العالم، وهو الذي يديره حسب هذه القوانين التي جعلها له. وإذا كنا نرى أن الإنسان إذا ضاق نظره يفهم العدل فهماً ضيقاً ويحكم على الأشياء حكماً معيناً فإذا اتسع نظره تغيرت نظرته إلى العدل وتغير حكمه فكيف نقيس رب العالمين الذي يحيط علمه بكل شيء فنعطي عدله المعنى الذي نراه نحن للعدل؟ أما الصلاح والأصلح فهو متفرع عن نظرتهم للعدل وما قيل في العدل يقال فيه، والمشاهد في ذلك أن الإنسان قد يرى شيئاً فيه صلاحاً فإذا اتسعت نظرته تغير رأيه. فالعالم الإسلامي اليوم دار كفر ترك الحكم بالإسلام ولذلك يراه جميع المسلمين أنه عالم فاسد ويقول أكثرهم أنه في حاجة إلى إصلاح ولكن الواعين يرون أن الإصلاح يعني إزالة الفساد من الوضع الموجود وهذا خطأ بل العالم الإسلامي في حاجة إلى انقلاب شامل يزيل حكم الكفر ويعمل به في حكم الإسلام وكل إصلاح فيه إطالة لعمر الفساد. وبهذا يظهر اختلاف نظرة الإنسان للصلاح فكيف يراد إخضاع الله لنظرة الإنسان حتى نوجب عليه أن يفعل ما نراه نحن صلاحاً وأصلح؟ ولو حكّمنا عقلنا لرأينا أن الله فعل أشياء لا ترى

عقولنا أن فيها أي صلاح، فأي صلاح في خلق إبليس والشياطين وإعطائهم القوة على إضلال الناس، وَلِمَ أَنْظَرَ الله إبليس إلى يوم القيامة وأمات سيدنا محمداً ﷺ؟ فهل ذلك أصلح للخلق؟ وَلِمَ يزيل حكم الإسلام على الأرض ويعلي حكم الكفر، ويذل المسلمين ويسلط عليهم أعداءهم الكافرين، هل ذلك أصلح للعباد؟ ولو سرنا في تعداد آلاف الأعمال وقسناها على عقلنا وعلى فهمنا لمعنى الصلاح والأصلح لما وجدناها صالحة. ولذلك لا يصح قياس الله على الإنسان ولا يجب على الله شيء ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾. وما أوقع المتكلمين في هذا إلا منهجهم في البحث وقياسهم الله على الإنسان.

ثالثاً: أن منهج المتكلمين يعطي العقل حرية البحث في كل شيء، فيما يحس وفيما لا يحس، وهذا يؤدي حتماً إلى جعل العقل يبحث فيما لا يمكنه أن يحكم عليه، ويبحث في الفروض والتخيلات، ويقيم البرهان على مجرد التصور لأشياء قد تكون موجودة وقد لا تكون موجودة، وهذا يؤدي إلى إمكانية إنكار أشياء موجودة قطعاً إذ أخبرنا عنها من نجزم بصدق إخباره ولكن العقل لا يدركها، ويؤدي إلى إمكانية الإيمان بأمور وهمية لا وجود لها ولكن العقل تخيل وجودها، فمثلاً بحثوا في ذات الله وصفاته فمنهم من قال الصفة عين الموصوف ومنهم من قال الصفة غير الموصوف وقالوا علم الله هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه، والمعلوم يتغير من حين لآخر، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والله يقول ﴿**وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا** ﴾. وعلم الله ينكشف به الشيء على ما هو عليه، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بالشيء إذا عدم

على أنه عدم. فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات؟ والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله لا يقوم به محدث، لأن ما يتعلق به المحدث محدث.. ومن المتكلمين من أجاب على هذا بقوله: إن من المُسَلَّم به أن علمنا بأن زيداً سيقدم علينا غير علمنا بأنه قدم فعلاً، وتلك التفرقة ترجع إلى تجدد العلم، ولكن ذلك في حق الإنسان فهو الذي يتجدد علمهُ لأن مصدر العلم وهو الإحساس والإدراك يتجدد. أما في حق الله فلا تفرقة عنده بين مُقَدَّرٍ سيكون ومحقق كان ومنجز حدث، ومتوقع سيحدث، بل المعلومات بالنسبة له على حال واحدة. وأجاب متكلمون آخرون: أن الله عالم بذاته بكل ما كان وما سيكون، وكل المعلومات معلومات عنده بعلم واحد، والاختلاف بين ما سيكون وما كان يرجع إلى الاختلاف في الأشياء لا في علم الله. فهذا البحث كله بحث في شيء لا يقع عليه الحس ولا يمكن للعقل أن يصدر حكماً عليه ولذلك لا يجوز للعقل أن يبحثه، ولكنهم بحثوه ووصلوا إلى هذه النتائج جرياً على طريقتهم في إعطاء العقل حرية البحث في كل شيء. وقد تصوروا أشياء فبحثوها، فمثلاً تصوروا أن إرادة الله لفعل العبد تعلقت به حين أراد العبد الفعل أي أن الله خلق الفعل عند وجود قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته. فهذا الكلام تصوره الباحثون تصوراً وفرضوه فرضاً ولا واقع له حساً، ولكنهم أعطوا العقل حرية البحث فبحث هذا الأمر ووجد لديه هذا التصور فأوجبوا الإيمان بما تصوروه وأطلقوا عليه اسم الكسب والاختيار. ولو جعلوا العقل يبحث في المحسوسات وحدها لأدركوا أن خلق الفعل من حيث إيجاد جميع مواده إنما هو من الله لأن الخلق من العدم لا يتأتى إلا من الخالق، أما مباشرة هذه المواد وإيجاد الفعل منها

فهو من العبد كأي صناعة يقوم بها، كصناعة الكرسي مثلاً. ولو جعلوا العقل يبحث في المحسوسات وحدها لما آمنوا بكثير من الوهميات والفروض النظرية.

رابعاً: أن منهج المتكلمين يجعل العقل أساس البحث في الإيمان كله، فترتب على ذلك أن جعلوا العقل أساساً للقرآن ولم يجعلوا القرآن أساساً للعقل. وقد بنوا تفسيرهم للقرآن بمقتضى ذلك على أسسهم من التنزيه المطلق وحرية الإرادة والعدل وفعل الأصلح إلى غير ذلك، وحكموا العقل بالآيات التي ظاهرها التعارض وجعلوه الفيصل بين المتشابهات وَأَوَّلوا الآيات التي لا تتفق والرأي الذي يذهبون إليه حتى صار التأويل طريقة لهم لا فرق بين المعتزلة وأهل السنة والجبرية، لأن الأساس ليس الآية وإنما الأساس عندهم العقل، والآية يجب أن تُؤَوَّل لتطابق العقل. وهكذا أدى جعل العقل أساساً للقرآن إلى خطأ في البحث، وخطأ فيما يبحث. ولو جعلوا القرآن أساساً للبحث والعقل مبنياً على القرآن لما وقعوا فيما وقعوا فيه.

نعم إن الإيمان بكون القرآن كلام الله مبني على العقل فقط، ولكن القرآن نفسه بعد أن يتم الإيمان به يصبح هو الأساس للإيمان بما جاء به وليس العقل. ولهذا يجب إذا وردت آيات في القرآن أن لا يحكم العقل في صحة معناها أو عدم صحته وإنما تحكم الآيات نفسها، والعقل وظيفته في هذه الحالة الفهم فقط. ولكن المتكلمين لم يفعلوا ذلك، بل جعلوا العقل أساساً للقرآن، ومن أجل هذا حصل لديهم التأويل في آيات القرآن.

خامساً: أن المتكلمين جعلوا خصومة الفلاسفة أساساً لبحثهم. فالمعتزلة أخذوا من الفلاسفة وردوا عليهم، وأهل السنة والجبرية ردوا على المعتزلة، وأخذوا من الفلاسفة وردوا عليهم، في حين إن موضوع البحث هو الإسلام وليس الخصومة لا

مع الفلاسفة ولا مع غيرهم. وكان عليهم أن يبحثوا مادة الإسلام أي يبحثوا ما جاء به القرآن وما ورد في الحديث ويقفوا عند حده وعند حد بحثه بغض النظر عن أي إنسان. ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وحولوا تبليغ الإسلام وشرح عقائده إلى مناظرات ومجادلات وأخرجوها من قوة دافعة في النفس، من حرارة العقيدة ووضوحها، إلى صفة جدلية ومهنة كلامية.

هذه أبرز وجوه الخطأ في منهج المتكلمين. وكان من أثر هذا المنهج أن تحول البحث في العقيدة الإسلامية من جعله وسيلة الدعوة إلى الإسلام ولتفهيم الناس الإسلام إلى جعله علماً من العلوم يدرس كما يدرس علم النحو أو أي علم من العلوم التي حدثت بعد الفتوحات. مع أنه إذا جاز لأي معرفة من معارف الإسلام أن يوضع لها علم لتقريبها وتفهيمها فلا يجوز أن يكون ذلك بالنسبة للعقيدة الإسلامية لأنها هي مادة الدعوة وهي أساس الإسلام ويجب أن تعطى للناس كما وردت في القرآن وأن تتخذ طريقة القرآن في تبليغها للناس وشرحها لهم هي طريقة الدعوة للإسلام وشرح أفكاره. ومن هنا وجب العدول عن منهج المتكلمين والرجوع إلى منهج القرآن وحده، ألا وهو الاعتماد في الدعوة على الأساس الفطري مع الاعتماد على العقل في حدود البحث في المحسوسات.

كيف نشأت مسألة القضاء والقدر

إذا استثنينا مسألة مرتكب الكبيرة التي اعتزل بها واصل بن عطاء رأس المعتزلة حلقة الحسن البصري، فإننا لا نكاد نجد مسألة من مسائل علم الكلام إلا كانت ناشئة عن مسألة سبق للفلاسفة اليونان أن بحثوها. ومسألة «القضاء والقدر» بهذا

الاسم وبالمسمى الذي بحثوه قد بحثها الفلاسفة اليونان واختلفوا فيها. فإن هذه المسألة تسمى «القضاء والقدر» وتسمى «الجبر والاختيار» وتسمى «حرية الإرادة» وكلها تعني مسمى واحداً وهو: أن ما يحدث من الإنسان من أفعال: هل الإنسان حُرٌّ في إحداثها وعدم إحداثها أو مجبور؟ وهذا المعنى لم يخطر ببال المسلمين- قبل ترجمة الفلسفة اليونانية- أن يبحثوه. وإنما بحثه الفلاسفة اليونان واختلفوا فيه. فالأبيقوريون يرون أن الإرادة حرة في الاختيار، والإنسان يفعل جميع الأفعال بإرادته واختياره دون أي إكراه. أما الرواقيّون فإنهم يرون أن الإرادة مجبرة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعداها، والإنسان لا يفعل شيئاً بإرادته وإنما هو مجبور على فعل أي شيء ولا يملك أن يفعل ولا يفعله. فلما جاء الإسلام وتسربت الأفكار الفلسفية كانت من أهم المسائل مسألة صفة العدل بالنسبة إلى الله. فالله عادل ويترتب على هذا العدل مسألة الثواب والعقاب، وترتب على ذلك مسألة قيام العبد بأفعاله جرياً على منهج البحث الذي ساروا عليه من بحث المسألة وما يتفرع عنها والتأثر بأبحاث الفلاسفة، أي بما درسوه من أفكار فلسفية تتعلق في موضوعاتهم التي يردون عليها. وأظهر ما في هذا الموضوع هو بحث المعتزلة، فإنه هو الأصل في هذه المسألة وأبحاث باقي المتكلمين إنما جاءت للرد على المعتزلة، ولذلك يعتبر المعتزلة هم الأصل في بحث مسألة القضاء والقدر، بل في جميع أبحاث علم الكلام. وقد كانت نظرة المعتزلة إلى عدل الله نظرة تنزيه له عن الظلم. ووقفوا أمام مسألة المثوبة والعقوبة الموقف الذي يتفق مع تنزيه الله ومع عدل الله. فرأوا أن عدل الله لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان، وأنه يخلق أعمال نفسه، وأن في إمكانه أن يفعل الشيء أو لا يفعل. فإذا فعل بإرادته وترك بإرادته، كانت مثوبته أو عقوبته معقولة وعادلة. أما إن

كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص، فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى العصيان، ثم يعاقب هذا ويثيب ذلك فليس من العدالة في شيء. فهم قاسوا الغائب على الشاهد، قاسوا الله تعالى على الإنسان، وأخضعوا الله تعالى لقوانين هذا العالم تماماً كما فعل فريق من فلاسفة اليونان. فقد ألزموا الله بالعدل كما يتصوره الإنسان، فأصل البحث هو الثواب والعقاب من الله على فعل العبد، وهذا هو موضوع البحث الذي أطلق عليه اسم «القضاء والقدر» أو «الجبر والاختيار» أو «حرية الإرادة». وقد اتجهوا في بحثهم اتجاه الفلاسفة اليونان فبحثوا في الإرادة وفي خلق الأفعال. فقالوا في مسألة الإرادة: إنا نرى أن مريد الخير خيْر ومريد الشر شرّير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم. فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر، لكان الخير والشر مرادين لله تعالى، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرّية والعدل والظلم وذلك محال في حق الله تعالى. ويقولون بأن الله لو كان مريداً لكفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان، وينهاه عن الكفر؟ ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مراداً من الله تعالى ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته...

وهكذا يمضون في الدليل في قضايا منطقية، ثم يعقبون ذلك بأدلة نقلية من القرآن الكريم. فيستدلون بقوله تعالى ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ وبقوله تعالى ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ وبقوله تعالى ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ

أَجْمَعِينَ ﴾ وقوله ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ وقوله ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾. وأولوا ما ورد من آيات تخالف رأيهم هذا مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ وقوله ﴿ بَل طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾. وخلصوا من ذلك إلى الرأي الذي اعتنقوه ودعوا له، وهو رأيهم المعروف من أن الإنسان له حرية الإرادة في أن يفعل الفعل أو يتركه. فإذا فعل فبإرادته، وإذا ترك فبإرادته. وأما مسألة خلق الأفعال، فقد قال المعتزلة إن أفعال العباد مخلوقة لهم ومن عملهم هم لا من عمل الله، ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لقدرة الله. ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية، كحركة من أراد أن يحرك يده وكحركة المرتعش، وكالفرق بين الصاعد إلى منارة والساقط منها. فالحركة الاختيارية مقدورة للإنسان فهو الذي يخلقها، والحركة الاضطرارية لا دخل له فيها. وأيضاً لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف. إذ لو لم يكن قادراً على أن يفعل وألاّ يفعل ما صحَّ عقلاً أن يقال له افعل ولا تفعل، ولما كان هذا محل المدح والذم والثواب والعقاب. وهكذا يمضون في الدليل في قضايا منطقية على رأيهم ثم يعقبون ذلك بأدلة نقلية، فيستدلون على رأيهم هذا بآيات كثيرة كقوله تعالى ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ وقوله ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ وقوله ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ وقوله

﴿ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا ﴾. وأوّلوا ما ورد من آيات تخالف رأيهم هذا مثل قوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾. وخلصوا من ذلك كله إلى الرأي الذي اعتنقوه في مسألة خلق الأفعال، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه وأنه قادر على أن يفعل الشيء وقادر على أن لا يفعله. وجرياً وراء منهج المتكلمين في البحث في بحث المسألة وما يتفرع عنها، تفرع لديهم عن مسألة خلق الأفعال مسألة التولد. فإن المعتزلة لما قرروا أن أفعال الإنسان مخلوقة له تفرع عن ذلك سؤال وهو: ما الرأي في الأعمال التي تتولد عن عمله؟ أهي كذلك من خلقه؟ أم من خلق الله؟ وذلك كالألم الذي يحسه المضروب. والطعم الذي يحصل للشيء من فعل الإنسان، والقطع الذي يحصل من السكين، واللذة والصحة والشهوة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والجبن، والشجاعة، والجوع، والشبع، وغير ذلك، فإنهم قالوا إنها كلها من فعل الإنسان لأن الإنسان هو الذي أحدثها حين فعل الفعل، فهي متولدة من فعل الإنسان، فهي مخلوقة له.

هذه هي مسألة «القضاء والقدر» وهذا هو رأي المعتزلة فيها. وفحواها أنها مسألة إرادة فعل العبد وما يحدث في الأشياء من خاصيات نتيجة فعل الإنسان. وفحوى رأيهم أن العبد حُرٌّ الإرادة في أفعاله كلها، وأنه هو الذي يخلق أفعاله ويخلق الخواص التي تحدث في الأشياء من أفعاله.

وهذا الرأي من المعتزلة أثار ثائرة المسلمين، وكان رأياً جديداً عليهم، ورأياً جريئاً في الأساس الأول في الدين وهو العقيدة. ولذلك انبروا يردون عليه. فقام جماعة يطلق عليهم «الجبرية» ومن أشهرهم جهم بن صفوان. فقال هؤلاء الجبريون:

إن الإنسان مجبور وليست له إرادة حرة، ولا قدرة على خلق أفعاله، وهو كالريشة في مهب الريح أو كالخشبة بين يدي الأمواج، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه. وقالوا: إذا قلنا إن العبد خالق أعماله ترتب عليه تحديد قدرة الله وإنها لم تشمل كل شيء. وإن العبد شريك لله تعالى في إيجاد ما في هذا العالم. والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان. فإن كانت قدرة الله هي التي خلقته فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان هي التي خلقته فلا شأن فيه لقدرة الله. ولا يمكن أن يكون بعضه بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد. فالله هو خالق فعل العبد وبإرادته وحده فعل العبد الفعل. ويرون أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرة العبد تأثير فيها، وليس الإنسان إلا محلاً لما يجريه الله على يديه، فهو مجبر جبراً مطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفون إلا في المظهر. وهكذا يمضون في البرهان على رأيهم ويستدلون عليه كذلك بآيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ وقوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ وقوله ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ وقوله ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وقوله ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾. ويؤولون الآيات الدالة على إرادة العبد وخلقه للأفعال، وتبعاً لذلك يقولون إن ما تولد من فعل العبد من خواص الأشياء كاللذة والجوع والشجاعة والقطع والإحراق، وغير ذلك هو من الله تعالى. وقام أهل السنة والجماعة أيضاً يردون على المعتزلة. فقال أهل السنة إن أفعال العباد كلها بإرادة الله ومشيئته، والإرادة والمشيئة بمعنى واحد وهي صفة أزلية في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل. وأفعال العباد بحكمه، إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. وقضيته أي قضاؤه وهو عبارة عن

الفعل مع زيادة إحكام قال تعالى ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ ﴾ ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ ﴾ والمراد بالقضاء المقضي، لا صفة من صفات الله. وفعل العبد بتقدير الله وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته لأن الكل بخلق الله وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار. وقالوا: إن قيل فإن على قولكم يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة، قلنا- أي أجابوا- إن الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال. وقالوا عن أفعال العباد في الرد على المعتزلة والجبرية: للعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية. وبينوا وجه كونها اختيارية مع أنهم يقولون إن الله مستقل بخلق الأفعال وإيجادها فقالوا: إن الخالق لفعل العبد هو الله تعالى. وإن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، وأن الله تعالى خالق كل شيء، والعبد كاسب. ثم وضحوا ذلك فقالوا: إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وبعبارة أخرى أن الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، فهذا الاقتران هو الكسب. واستدلوا على قولهم بالآيات التي استدل بها الجبرية على خلق الله للأفعال وإرادته لها، واستدلوا على الكسب من العبد بقوله تعالى ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ وقوله ﴿ لَهَا مَا

﴿كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ واعتبروا أنفسهم أنهم ردوا على المعتزلة والجبرية. والحقيقة هو أن رأيهم ورأي الجبرية واحد فهم جبريون. وقد أخفقوا كل الإخفاق في مسألة الكسب، فلا هي جارية على طريق العقل، إذ ليس عليها أي برهان عقلي، ولا على طريق النقل، إذ ليس عليها أي دليل من النصوص الشرعية، وإنما هي محاولة مخفقة للتوفيق بين رأي المعتزلة ورأي الجبرية. والخلاصة أن مسألة القضاء والقدر أخذت دوراً هاماً لدى المتكلمين، وكانوا جميعاً يجعلون موضع البحث هو فعل العبد وما تولد من هذا الفعل من خاصيات، أي الخاصيات التي يحدثها العبد من فعله في الأشياء، ويجعلون أساس البحث هو: هل فعل العبد والخاصيات التي يحدثها العبد من فعله قد خلقه الله وخلقها أم أن ذلك من خلق العبد، وهل ذلك حصل بإرادة الله أم بإرادة العبد؟ وسبب وجود هذا البحث هو أَخْذُ المعتزلة لهذه المسألة عن الفلسفة اليونانية كما هي باسمها ومسماها «القضاء والقدر» أو «حرية الإرادة» أو «الجبر والاختيار» وبحثهم لها من وجهة نظر رأوها تتفق مع ما يجب لله تعالى من صفة العدل، فأدى هذا إلى قيام الجبرية وأهل السنة يردون على المعتزلة آراءهم على نفس الصعيد وعلى ذات الأساس، وبحثوها جميعاً من ناحية صفات الله لا من ناحية موضوعها وحده، فسلطوا إرادة الله وقدرته على فعل العبد وعلى الخاصيات التي يحدثها العبد في الأشياء وصاروا يبحثون: هل هي بقدرة الله وإرادته أم هي بقدرة العبد وإرادته؟ فالقضاء والقدر إذن هو أفعال العباد وخاصيات الأشياء التي يحدثها الإنسان من فعله في الأشياء. فالقضاء هو أفعال العباد والقدر هو خاصيات الأشياء. أما كون القضاء هو أفعال العباد فظاهر من بحثهم له وخلافهم فيه، أي من قولهم إن العبد يقوم بالفعل بقدرته وإرادته، وقول من رد عليهم إن فعل

العبد يوجد بقدرة الله وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، وقول من رد على الاثنين إن فعل العبد يوجد بخلق الله للفعل عند قدرة الفعل وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته. فهذا يدل على أن معنى القضاء هو أفعال العباد. وأما كون القدر هو الخاصيات التي يحدثها العبد في الأشياء فظاهر من بحثهم له وخلافهم فيه، فإنهم حين بحثوا ما تولد من أفعال العبد بحثوا في الخاصيات التي يحدثها فقد قالوا: «إذا أضفنا نشاً وسكراً وانضجناها تولد من ذلك الفالوذج فهل طعم الفالوذج ولونه من خلقنا أم من خلق الله؟ هل خروج الروح عند الذبح وذهاب الحجر عند الدفعة، والإبصار إذا فتحنا أبصارنا، وكسر الرجل عند السقوط، وصحتها إذا جبرت، ونحو ذلك، هل هو من خلقنا أم من خلق الله؟ فهذا البحث هو بحث في الخواص، ويدل على ذلك اختلافهم في حكم هذه المتولدات. فقد قال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد: كل ما تولد من فعلنا مخلوق لنا. فإذا فتحت أنا عين الإنسان فأبصر الشيء، فإن إبصاره للشيء هو فعلي أنا، لأنه متولد من فعلي، وكذلك لون ما نصنع من المأكولات، وطعومها، ورائحتها، هو فعلنا. وكذلك الألم واللذة والصحة والشهوة الخ.. كل ذلك من فعل الإنسان. وقال أبو الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة: هنالك فرق بين المتولدات. فكل ما تولد من أفعال الإنسان مما يعلم كيفيته هو من فعله وما لا فلا. فالألم الحاصل من الضرب، وذهاب الحجر صعداً إذا رماه إلى أعلى، وسفلاً إذا رماه إلى أسفل ونحو ذلك، هو من فعل الإنسان. أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع، فكلها من فعل الله. وقال النظَّام إن الإنسان لا يفعل إلا الحركة فما ليس بحركة فليس من صنعه، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فأما في غيره فلا. فإذا حرك إنسان يده فذلك فعله، وأما

إذا رمى حجراً فتحرك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فتحرُّك الحجر ليس من فعل الإنسان وإنما هو من فعل الله، بمعنى أنه طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع وهكذا، فتكون الألوان والطعوم والرائحة والألم واللذة ليست من فعل الإنسان لأنها ليست حركات. فهذا الاختلاف في النظر إلى التولد واقعه يبين أنه اختلاف في خاصيات الأشياء: هل هي من فعل الإنسان أم من الله؟ فالبحث إذن والخلاف في هذا البحث إنما هو في الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء. وهكذا سار البحث في موضوع واحد وعلى صعيد واحد عند جميع المتكلمين. ونظراً لأن البحث في متولدات الأفعال أي في الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء كان فرعياً لأنه مترتب على بحث فعل العبد، فقد كان بحثاً ثانوياً في الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجبرية فكان بحث فعل العبد هو البحث الطاغي بين المتكلمين، والجدل والنقاش كان مسلطاً عليه أكثر مما كان مسلطاً على الخاصيات. ولما كان «القضاء والقدر» اسماً واحداً لمسمى، ولو كان مركباً من كلمتين فهما مندمجتان مع بعضهما ومندرجة إحداهما تحت الأخرى، فقد غلب ظهور بحث القضاء والقدر فيما بعد على بحث فعل العبد أكثر منه على بحث الخاصيات التي يحدثها الإنسان. واستمر النقاش في «القضاء والقدر» وصار كل يفهمه على وجه يخالف الوجه الآخر. وقد جاء بعد شيوخ المعتزلة وشيوخ أهل السنة تلامذتهم واتباعهم واستمر النقاش بينهم وتجدد في كل عصر. ونظراً لضمور المعتزلة وغلبة أهل السنة صار النقاش يميل إلى جانب رأي أهل السنة، وصار المتناقشون يختلفون في القضاء والقدر وصاروا يضعون لها معاني جديدة يتخيلونها من عند أنفسهم ويحاولون تطبيق ألفاظ اللغة أو ألفاظ شرعية عليه فصار بعضهم يقول «القضاء والقدر» سر من أسرار الله لا يعرفه أحد، وصار بعضهم يقول

لا يجوز البحث في القضاء والقدر مطلقاً لأن الرسول نهى عن ذلك ويستدل بحديث (إذا ذكر القدر فأمسكوا). وصار بعضهم يفرق بين القضاء والقدر فيقول إن القضاء هو الحكم الكلي في الكليات فقط، والقدر هو الحكم الجزئي في الجزئيات وتفاصيله. وبعضهم يقول: إن القدر هو التصميم، والقضاء هو الإنجاز، وعلى هذا الرأي أن الله يصمم العمل، أي يرسمه ويضع تصميمه، فيكون قد قدر العمل فهو القدر، وأنه تعالى ينفذ العمل وينجزه فيكون قد قضى العمل فهو القضاء. ومنهم من قال إن المراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق. وبعضهم يجعل الكلمتين متلازمتين فيقول إن القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه. ومنهم من فرق بينهما فجعل القضاء شيئاً والقدر شيئاً آخر. وهكذا ظل النقاش يدور في موضوع «القضاء والقدر» كمسمى معين سواء عند الذين فرقوا بينهما أو جعلوهما متلازمين. إلا أنه كان له مدلول واحد عند الجميع وعلى أي تفسير من التفاسير هو فعل العبد من حيث إيجاده هل أوجده الله أم أوجده العبد أم خلقه الله عند ما قام به العبد؟ وتبلور البحث وتركز على هذا المدلول وظل النقاش يدور على نفس الصعيد. وصار بعد وجود هذا البحث توضع مسألة «القضاء والقدر» في بحث العقيدة وجعلت أمراً سادساً من أمور العقيدة لأنها صارت تدل على أمر يتعلق بالله من أنه هو الذي يخلق الفعل ويخلق خاصيات الأشياء سواء أكان هذا الفعل وهذه الخاصيات خيراً أم شراً.

ومن ذلك يتبين أن «القضاء والقدر» باعتبارهما اسماً واحداً لمسمى واحد، أو على حد تعبيرهم باعتبارهما أمرين متلازمين، لم توجد في أبحاث المسلمين إلا بعد

وجود المتكلمين. وأنه ليس في مسألتها أي «القضاء والقدر» إلا رأيان اثنان أحدهما حرية الاختيار وهو رأي المعتزلة والثاني الإجبار وهو رأي الجبرية وأهل السنة مع اختلاف بينهما بالتعابير والاحتيال على الألفاظ. واستقر المسلمون على هذين الرأيين وحُوِّلوا عن رأي القرآن ورأي الحديث وما كان يفهمه الصحابة منهما إلى المناقشة في اسم جديد هو «القضاء والقدر» أو «الجبر والاختيار» أو «حرية الإرادة» وفي مسمى جديد هو: هل الأفعال بخلق العبد وإرادته أم بخلق الله وإرادته؟ أو هل ما يحدثه الإنسان في الأشياء من خاصيات هي من فعل العبد وإرادته أم هي من الله تعالى؟ وصار بعد وجود هذا البحث توضع مسألة القضاء والقدر في بحث العقيدة وجعلت أمراً سادساً من أمور العقيدة..

جملة «القضاء والقدر» التي وضعها المتكلمون اسماً للمسمى الذي أخذوه فلاسفة اليونان، لم يسبق أن وضعت لهذا المعنى لا لغة ولا شرعاً. وليتبين إلى أي حد يبعد معنى القدر ومعنى القضاء اللغويين أو الشرعيين عن المعنى الذي وضعه لهما المتكلمون، نعرض معناهما كما ورد في اللغة وفي النصوص الشرعية. فقد وردت لكلمة القدر عدة معان. يقال في اللغة قدر الأمر وقدره: دبره، والشيء بالشيء قاسه به وجعله على مقداره. وقدر الشيء قدارة: هيأه ووقّته. قدر الأمر: نظر إليه ودبره وقاسه. قدر قدراً الله: عظمه. وقدر الله عليه الأمر وقدر له الأمر: قضى وحكم. وعليه قدر الرزق: قسمه. قدَّر وقدَّر على عياله: ضيق. قدر الرجل فكر في تسوية أمره وتدبيره. وقَدَرَ الشيء أي قدَرَّه، وفي الحديث (إذا غم عليكم الهلال فاقدروا له). أي أتموا ثلاثين.

ووردت كلمة قدر في القرآن الكريم بعدة معان قال تعالى ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ أي أمراً مبرماً أو قضاء محكماً وقال ﴿ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ ﴾ فضيق عليه رزقه، وقال ﴿ فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ أي على حدث قد قدره الله في اللوح المحفوظ أي كتبه، وهو هلاك قوم نوح بالطوفان. وقال ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا ﴾ أي جعل فيها إنبات أقوات أهلها أي خاصية إنبات الأقوات. وقال ﴿ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾ أي فكر ماذا يقول في القرآن وقدَّر في نفسه ما يقوله وهيأه. وقال ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾، أي خلق كل شيء فسواه تسوية، وقدر لكل حيوان ما يصلحه فهداه إليه وعرفه وجه الانتفاع به، أي جعل في كل حَيٍّ من إنسان وحيوان حاجات تتطلب الإشباع وهداه إلى إشباعها مثل قوله ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا ﴾. وقال ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ﴾ أي جعلنا فيها سهولة السير وأمنه. وقال ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴾ أي تقديراً وتوقيتاً. وقال ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ أي بتقدير والقدر التقدير وقرئ بهما. وقال ﴿ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ أي إلى وقت معلوم. وقال ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ ﴾ أي جعلنا تقدير الموت بينكم على اختلاف وتفاوت فاختلفت أعماركم من قصير وطويل ومتوسط. وقال ﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ أي بمقدار معلوم، وقال ﴿ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ أي كان تقديرُنا أنها لمن الغابرين. وقال ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴾ أي أتيت على وقت معين وَقَّته لذلك. ووردت كلمة قدر في الحديث بمعنى علم الله وتقديره. وعن أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ (لا تسأل المرأة

طلاق أختها لتستفرغ صفحتَها وَلِتُنْكَح فإن لها ما قُدِّر لها) أي ما قدره الله في اللوح المحفوظ، أي ما حكم به وعلمه وهو من قبيل قوله تعالى ﴿عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ﴾ أي قدر في اللوح المحفوظ. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (لا يأت ابن آدم النذر بشيء لم يكن قد قدرته ولكن يلقيه القدر وقد قدرته له أسْتَخْرِجُ به من البخيل) أي أن النذر لا يأت ابن آدم بشيء لم يكن قد حكم الله به وكتبه في اللوح المحفوظ أي علمه، إنما يستخرج بالنذر من البخيل. وقدرته هنا حكمت به وعلمته، والقدر تقدير الله وعلمه. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (تحاجّ آدم وموسى فحجَّ آدمُ موسى، قال له موسى أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه على الناس برسالته. قال نعم. قال أفتلومني على أمر قد قدر عليَّ قبل أن أخلق). أي كتب علي بمعنى عَلِمَهُ الله، أي على تقدير حكم الله به. وقال طاووس سمعت عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله ﷺ (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز) أي كل شيء بتقدير الله وعلمه، أي كتبه الله في اللوح المحفوظ. ووردت كلمة «قدر الله» في كلام الصحابة بمعنى تقدير الله وعلمه. عن عبد الله بن عباس أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام قال ابن عباس فقال عمر بن الخطاب ادع لي المهاجرين الأولين فدعاهم فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا. فقال بعضهم قد خَرَجْتَ لأمر ولا نرى أن ترجع عنه وقال بعضهم معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تَقْدُمَهُم على هذا الوباء فقال عمر: ارتفعوا

عني. ثم قال ادع لي الأنصار فَدَعَوْهُم فاستشارهم فسلكوا سبيل المهاجرين واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فَدَعَوْهُم فلم يختلف عليه منهم رجلان، فقالوا نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء. فنادى عمر في الناس إني مُصْبِحٌ على ظهر فأصبحوا عليه. فقال أبوعبيدة: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم نَفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله. أرأيت لو كان لك إبل فهبطت وادياً له عُدْوَتان، إحداها مخصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت المخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله» وقدر الله هنا تقدير الله وعلمه. أي إن رعيت الخصبة فعلت ما كتبه الله في اللوح المحفوظ وعَلِمَه، وإن رعيت الجدبة فعلت ما كتبه الله في اللوح المحفوظ وعلمه.

ويتبين من هذا كله أن كلمة قدر من الألفاظ المشتركة التي لها عدة معانٍ، منها التقدير والعلم والتدبير والوقت والتهيئة، وجعل في الشيء خاصية، ولكن على تعدد هذه المعاني لم يرد فيها أن القدر معناه أن يفعل العبد الفعل جبراً عنه، ولم يرد فيها أن القدر الحكمُ الكلي في الجزئيات وتفاصيله، ولا ورد فيها أن القدر سِرٌّ من أسرار الله. وعلى هذا فلكلمة «القدر» معان لغوية استعملها القرآن بهذه المعاني، واستعملها الحديث بمعاني القرآن، ولم يكن هنالك خلاف في معانيها، لا فيما وردت في القرآن ولا فيما وردت فيه من الحديث، وهذه المعاني للفظة لغوية، فلا دخل للعقل فيها. وإذا كان لم يرد لها أيُّ معنى شرعي غير هذه المعاني لا في حديث أو آية، فلا يقال عن معنى يصطلح عليه إنه معنى شرعي. ومن هذا نتبين أن هذه المعاني التي في الآيات ليس المقصود منها القدر الذي اختلف فيه المتكلمون فيما بعد، وأن المعاني

التي في الأحاديث إنما يقصد بها تقدير الله وعلمه، أي كتابته في اللوح المحفوظ، ولا شأن لها في بحث القضاء والقدر الذي أورده المتكلمون. وأما ما أخرجه الطبراني بسند حسن من حديث ابن مسعود رفعه (إذا ذُكِرَ القدرُ فأمسكوا) أي إذا ذكر علم الله وتقديره للأشياء فلا تخوضوا في ذلك، لأن كون تقدير الأشياء من الله يعني أنه كتبها في اللوح المحفوظ وهذا يعني أنه علمها، وكون الله عالماً بها هو من صفات الله التي يجب الإيمان بها، فيكون معنى الحديث أنه إذا ذكر أن الله هو الذي قدر الأشياء وعلمها أي كتبها في اللوح المحفوظ فلا تخوضوا في مناقشة ذلك بل أمسكوا وسلموا.

وكذلك ما أخرج مسلم من طريق طاووس «أدركت ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون كل شيء بقدر» فإن معناه بتقدير من الله أي بعلم منه. وقال عليه الصلاة والسلام (لا تقل لو فعلت كذا لكان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل). ومعناه كتب الله في اللوح المحفوظ أي علم. وهذا كله من باب صفات الله، وأنه هو الله يعلم الأشياء قبل وقوعها، وأنها تجري على قدر منه، أي على علم. ولا دخل لذلك في بحث «القضاء والقدر».

القضاء

يقال في اللغة قضى يقضي قضاءً الشيء، صنعه بإحكام وقدره. وقضى بين الخصمين حكم وفصل، والأمر أمضاه. وقد وردت كلمة القضاء في القرآن في عدة آيات. قال الله تعالى ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ أي إذا أبرم أمراً فإنه يدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف. وقال

تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ أي جعل لهذا المخلوق الذي خلقه من طين أجلاً بين إيجاده وموته. وقال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ أي أمر أمراً مقطوعاً به ألا تعبدوا سواه. وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ أي أمر بأمر وحكم بحكم. وقال تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ أي فصنع السماء بإحكام حال كونها سبع سَمَوَاتٍ. وقال تعالى ﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ أي ليبرم أمراً كان واجباً أن يفعل. وقال تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ أي أتم الأمر وهو أمر إهلاكهم وتدميرهم وفرغ منه. وقال تعالى ﴿لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ أي ليبرم الأجل الذي سماه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم، وقال تعالى ﴿لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ أي لانتهى الأمر وأهلكتكم عاجلاً. وقال تعالى ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ وكان أمراً مبرماً من الله وحكماً قد حكم بوجوده أي فعلاً يقع جبراً عنك لأنه من قضاء الله. وقال تعالى ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ والحتم مصدر حَتَمَ الأَمْرَ إذا أوجبه ومقضياً محكوماً به، أي كان ورودهم واجباً على الله أوجبه على نفسه وقضى به. وعلى هذا فإن كلمة قضاء من الألفاظ المشتركة التي لها عدة معاني منها: صنع الشيء بإحكام، وأمضى الأمر وجعل الشيء، وأمر بأمر وأتم لأمر، وحتم وجود الأمر وأبرم الأمر، وانتهى الأمر وحكم بالأمر، وأمر أمراً مقطوعاً به.

ولكن على تعدد هذه المعاني لم يرد فيها أن القضاء هو حكم الله في الكليات فقط، كما لم يرد أن القدر حكم الله في الجزئيات. وعلى هذا فكلمة قضاء لها معانٍ لغوية استعملها القرآن في هذه المعاني، ولم يكن هنالك خلاف في معانيها التي وردت. وهذه المعاني للفظة لغوية فلا دخل للعقل فيها. وإذا كان لها معنى شرعياً، فلا بد أن يرد هذا المعنى في حديث أو آية حتى يقال عن المعنى أنه شرعي، ولم يرد غير هذه المعاني. وعليه فإنه ليس المقصود من القضاء الوارد في الآيات هو «القضاء والقدر» الذي اختلف فيه المتكلمون فيما بعد، ولا شأن لهذه الآيات في بحث القضاء والقدر، كما لا شأن للآيات والأحاديث التي تضمنت معنى القدر في بحث القضاء والقدر، فإن هذه الآيات والأحاديث تتحدث عن صفات الله وعن أفعال الله، والقضاء والقدر يبحث عن فعل العبد. وهذه الآيات بحثها شرعي ومعانيها لغوية، وبحث «القضاء والقدر» عند المتكلمين عقلي. وهذه الآيات والأحاديث تُفَسَّر بمعانيها اللغوية أو الشرعية، وبحث «القضاء والقدر» معنى اصطلاحي وضعه المتكلمون.

القضاء والقدر

القضاء والقدر بهذا الاسم أي بإدراج الكلمتين معاً لمعنى واحد لها مسمى معين، أي القضاء المقرون بالقدر يجعلهما أمرين متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر لهما معاً مدلول معين. فلا يصح أن يدخل فيه غيره. ويظهر من تتبع النصوص الشرعية واللغوية، ومن تتبع أقوال الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم من العلماء أن كلمتي «القضاء والقدر» معاً لم يجر استعمالهما مجتمعتين من قبل أحد، لا في

القرآن، ولا في الحديث، ولا في كلام العلماء، ولا في اللغة، ولا في أقوال الفصحاء، إلا بعد انصرام القرن الأول، أي إلا بعد ترجمة الفلسفة اليونانية ووجود المتكلمين. ولذلك لم يوجد هذا المسمى الذي يدل عليه هذا الاسم إلا بعد وجود المتكلمين، فلم يوجد في عصر الصحابة ولم يجر أي خلاف أو نقاش في هاتين الكلمتين كاسم واحد ولا في مسماهما. فلم يعرف المسلمون طوال عصر الصحابة أي طوال القرن الأول بحث «القضاء والقدر». نعم وردت كلمة قضاء وحدها، ووردت كلمة قدر وحدها، أما وجودهما مجتمعتين فلم يعثر له على أي أثر. نعم جاء في حديث القنوت: قال الحسن: (علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في قنوت الوتر) ثم ذكر دعاء القنوت ومنه (وقني واصرف عني شر ما قضيت فإنك تقضي ولا يقضى عليك). ومعناه اصرف عني شر ما حكمت به فإنك تحكم بما تريد ولا يحكم عليك. ووردت كلمة قدر في حديث جبريل في بعض الروايات (قال وأن تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى). وفي قوله ﷺ (لا تقل لو فعلت كذا لكان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل). ومعنى كلمة قدر في هذين الحديثين تقدير الله وعلمه، أي أن تؤمن بأن الأشياء يكتبها الله في اللوح المحفوظ ويعلمها قبل أن توجد خيراً كانت أم شراً، وقل كتب الله هذا في اللوح المحفوظ وعلمه قبل أن يوجد وما شاء فعل. وكلمة القضاء بالمعنى الوارد في هذا الحديث وأينما وردت لم يختلف المسلمون فيها ولم يتناقشوا في لفظها ولا في مدلولها.

أما كلمة قدر بالمعنى الوارد في هذين الحديثين فإن المسلمين قبل وجود الفلسفة اليونانية بينهم لم يختلفوا فيها ولم يتناقشوا في لفظها ولا في مدلولها، ولكنه

بعد وجود الفلسفة اليونانية عند المسلمين جاء جماعة من الكوفة قالوا لا قدر أي لا مقدر وأن كل شيء يحدث دون سابق تقدير وسموا «بالقدرية» وهم الذين ينكرون القدر ويقولون بأن الله خلق أصول الأشياء ثم تركها فلا يعلم جزئياتها، وهذا خلافاً لما ورد بنص القرآن الصريح من أن الله خالق كل شيء صغيراً كان أو كبيراً أصلاً كان أو فرعاً وأنه تعالى قدر كل شيء قبل وجوده أي كتبه في اللوح المحفوظ، أي علمه قبل أن يوجد. قال تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وقال ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. إلا أن هذا الخلاف والنقاش إنما هو في كلمة قدر الله بمعنى علمه، فالقدرية يقولون إن الله يعلم أصول الأشياء ولا يعلم جزئياتها، والإسلام ينطق بأن الله يعلم أصول الأشياء وجزئياتها. فالنقاش في قدر الله أي في علمه، فهو في موضوع علم الله، وهو موضوع آخر غير موضوع القضاء والقدر. وهو بحث آخر منفصل عن بحث القضاء والقدر، وواقعه الذي حدث هو كذلك، أي هو بحث آخر غير بحث القضاء والقدر.

وبهذا يظهر أن كلمتي «قضاء وقدر» قد وردت كل واحدة وحدها وكان لكل منهما معنى معين، فلا علاقة لها في بحث القضاء والقدر. أي أن كلمة قضاء بجميع معانيها اللغوية والشرعية التي وردت عن الشارع، وكلمة قدر بجميع معانيها اللغوية والشرعية التي وردت عن الشارع لا علاقة لأي كلمة منهما لا منفردتين ولا مجتمعتين في بحث القضاء والقدر، وإنما يقتصر فيهما على ما ورد لغة وشرعاً من معنى لأي منهما.

والآيات الواردة في بيان علم الله آيات دالة على إحاطة علم الله بكل شيء فقوله تعالى ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ وقوله ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ وقوله ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فهذه الآيات نزلت على الرسول وحفظها الصحابة وفهموها ولم يخطر ببالهم بحث القضاء والقدر، وفوق ذلك فإن منطوق هذه الآيات ومفهومها ودلالتها ناطقة بأنها بيان لعلم الله ولا علاقة لها ببحث القضاء والقدر. وكذلك آية ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ لا دخل لها في بحث القضاء والقدر لأنها رد على الكفار الذين يفرقون بين السيئة والحسنة فيجعلون السيئة من الرسول والحسنة من الله، فيرد عليهم الله بأن الكل من عند الله. والحديث ليس في الحسنة التي يفعلها الإنسان والسيئة التي يباشرها، بل الحديث في القتال والموت، والآية نفسها وما قبلها تبين ذلك ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ

﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ فالموضوع ما يصيبهم لا ما يفعلونه. ولهذا لا دخل لها في بحث القضاء والقدر.

وعلى ذلك فإن جميع ما تقدم لا دخل له ببحث القضاء والقدر ولا يدخل تحت مدلوله فلا علاقة له بجميع ما تقدم مطلقاً، وإنما القضاء والقدر معنى جاء من الفلسفة اليونانية نقله المعتزلة وأعطوا فيه رأياً، ورد عليهم أهل السنة والجبرية ورد أهل السنة على الجبرية، وحصر البحث في نفس المعنى وظل البحث على صعيد واحد. فالمسألة إذن معنى جاء في الفلسفة اليونانية وبرز أثناء الجدال الذي كان يحصل بين المسلمين والكفار الذين كانوا يتسلحون في الفلسفة اليونانية، وهو معنى يتعلق بالعقيدة فيراد إعطاء رأي الإسلام في هذا المعنى. فالمعتزلة أعطوا فيه رأياً، والجبرية ردوا عليهم وأعطوا فيه رأياً آخر، وأهل السنة ردوا على الجميع وأعطوا رأياً قالوا عنه إنه رأي ثالث خرج من بين الرأيين ووصفوه «بأنه خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين». وعلى هذا فموضوع البحث صار معروفاً وهو الموضوع الذي جاء من الفلسفة اليونانية. وبما أنه يتعلق بالعقيدة فيجب أن يصرح المسلم عن اعتقاده في هذا الموضوع ما هو؟ وقد صرح المسلمون بالفعل برأيهم وكانوا ثلاثة مذاهب. وعلى هذا فلا يجوز إرجاع مسألة القضاء والقدر إلى ما ورد عن معنى القضاء في اللغة والشرع ولا إلى ما ورد عن معنى القدر في اللغة والشرع، ولا يجوز أن يتخيل ويتصور للقضاء والقدر معنى يؤتى به من مطلق الفرض والتصور

والتخيل فيقال: إن القضاء هو الحكم الكلي في الكليات فقط، والقدر هو الحكم الكلي في الجزئيات وتفاصيله، أو يقال: إن القدر هو التصميم الأزلي للأشياء، والقضاء هو الإنجاز والخلق بمقتضى ذلك التقدير والتصميم. نعم لا يجوز ذلك لأن هذا مجرد تخيل وتصور ومحاولة التمحل في تطبيق بعض الألفاظ اللغوية والشرعية محاولة فاشلة لأنها لا تدل عليه بل تدل على معانٍ عامة، وتخصيصها بها دون مخصص تحكم بغير دليل. وكذلك لا يجوز أن يقال: إن القضاء والقدر سر من أسرار الله وإننا نُهينا عن البحث فيه. لأنه لم يرد نص شرعي أنه سر من أسرار الله فضلاً عن أنه موضوع محسوس يجب أن يعطى الرأي فيه فكيف يقال لا يبحث؟ علاوة على أنه بحث عقلي وموضوع يتعلق في الأمور التي يبحثها العقل من حيث كونها واقعاً محسوساً، ومن حيث تعلقها بالإيمان بالله. ولذلك لا بد من بحث القضاء والقدر بمدلوله الذي وضع موضع البحث وصار جزءاً من العقيدة.

ومدلول القضاء والقدر أو بعبارة أخرى مسألة القضاء والقدر هي أفعال العباد وخاصيات الأشياء. ذلك أن المسألة الواردة هي أفعال العبد والمتولد من هذه الأفعال أي الخاصيات التي يحدثها العبد في الأشياء، هل هي من خَلْقِ الله هو الذي خلقها وأوجدها؟ أم هي من العبد؟ أي أن العبد هو الذي خلقها وأوجدها؟ فالمعتزلة قالوا جميعاً: إن العبد هو الذي يخلق أفعاله بنفسه، فهو الذي يخلق الفعل ويوجده، واختلفوا في الخاصيات فقال بعضهم إن العبد هو الذي يخلق جميع الخاصيات التي يحدثها الإنسان وهو الذي يوجدها، وفرق بعضهم بين خاصيات وخاصيات، فجعل قسماً منها يخلقها العبد في الأشياء ويوجدها، وقسماً منها يخلقها الله تعالى في الأشياء ويوجدها. أما الجبرية فقالوا إن الله يخلق جميع أفعال الإنسان

وجميع الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء وهو الذي يوجدها ولا دخل للعبد في خلق الفعل وإيجاده ولا في إحداث الخاصية في الشيء. وقال أهل السنة: إن أفعال العبد والخاصيات التي يحدثها العبد في الأشياء يخلقها الله تعالى، ولكنهم قالوا إن الله يخلقها عند قيام العبد بالفعل وعند إحداث العبد للخاصية. فالله يخلقها عند وجود قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته.

هذه هي المسألة- مسألة القضاء والقدر- وهذه هي خلاصة الآراء التي قيلت فيها. والمدقق فيها يجد أنه لا بد من معرفة الأساس الذي يبنى عليه البحث حتى يكون البحث على صعيده فتنتج النتيجة التي يقتضيها أساس البحث لا مطلق نتيجة. وأساس البحث في القضاء والقدر ليس هو فعل العبد من كونه هو الذي يخلقه أم الله، وليس هو إرادة الله تعالى من أن إرادته تعلقت بفعل العبد فهو لا بد موجود بهذه الإرادة، وليس هو علم الله تعالى من كونه يعلم أن العبد سيفعل كذا ويحيط علمه به، وليس هو كون هذا الفعل للعبد مكتوباً في اللوح المحفوظ فلا بد أن يقوم به وفق ما هو مكتوب. نعم ليس الأساس الذي يبنى عليه البحث هو هذه الأشياء مطلقاً لأنه لا علاقة لها في هذا الموضوع من حيث الثواب والعقاب. بل علاقتها من حيث الإيجاد من عدم، ومن حيث الإرادة التي تتعلق بجميع الممكنات، ومن حيث العلم المحيط بكل شيء واحتواء اللوح المحفوظ على كل شيء. وهذه العلاقة موضوع آخر منفصل عن موضوع الإثابة على الفعل والعقاب عليه. وموضوع البحث الذي تبنى مسألة القضاء والقدر على أساسه هو موضوع الثواب على الفعل والعقاب عليه، أي: هل العبد ملزم على القيام بالفعل خيراً أم شراً، أو مخير فيه؟ وهل له اختيار القيام بالفعل أو تركه، أو ليس له الاختيار؟

والمدقق في أفعال العباد يرى أن الإنسان يعيش في دائرتين إحداهما يسيطر عليها وهي الدائرة التي تقع في نطاق تصرفاته وضمن نطاقها تحصل أفعاله التي يقوم بها بمحض اختياره، والأخرى تسيطر عليه وهي الدائرة التي يقع هو في نطاقها، وتقع ضمن هذه الدائرة الأفعال التي لا دخل له بها سواء أوقعت منه أو عليه.

فالأفعال التي تقع في الدائرة التي تسيطر عليه لا دخل له بها ولا شأن له بوجودها، وهي قسمان: قسم يقتضيه نظام الوجود مباشرة، وقسم لا يقتضيه نظام الوجود مباشرة، وإن كان كل شيء لا يخرج عن نظام الوجود. أما ما تقتضيه أنظمة الوجود مباشرة فهي تخضعه لها ولذلك يسير بحسبها سيراً جبرياً، لأنه يسير مع الكون ومع الحياة طبق نظام مخصوص لا يتخلف، ولذلك تقع الأعمال في هذه الدائرة على غير إرادة منه، وهو فيها مسير وليس مخيّرا. فقد أتى إلى هذه الدنيا على غير إرادته وسيذهب عنها على غير إرادته، ولا يستطيع أن يطير بجسمه فقط في الهواء ولا أن يمشي بوضعه الطبيعي على الماء، ولا يمكن أن يخلق لنفسه لون عينيه ولا يوجد شكل رأسه، ولا حجم جسمه، وإنما الذي أوجد ذلك كله هو الله تعالى، دون أن يكون للعبد المخلوق أي أثر ولا أية علاقة في ذلك، لأن الله هو الذي خلق نظام الوجود، وجعله منظماً للوجود، وجعل الوجود يسير بحسبه ولا يملك التخلف عنه. وأما القسم الثاني فهي الأفعال التي ليست في مقدوره والتي لا قبل له بدفعها ولا يقتضيها نظام الوجود، وهي الأفعال التي تحصل من الإنسان أو عليه جبراً عنه ولا يملك دفعها مطلقاً، كما لو سقط شخص عن ظهر حائط على شخص آخر فقتله، وكما لو أطلق شخص النار على طير فأصاب إنساناً لم يكن يعلمه فقتله، وكما لو تدهور

قطار أو سيارة أو سقطت طائرة لخلل طارئ لم يكن بالإمكان تلافيه، فتسبب عن هذا التدهور والسقوط قتل الركاب، وما شاكل ذلك. فإن هذه الأفعال التي حصلت من الإنسان أو عليه وإن كانت ليست مما يقتضيه نظام الوجود، ولكنها وقعت من الإنسان أو عليه على غير إرادة منه، وهي ليست في مقدوره، فهي داخلة في الدائرة التي تسيطر عليه. فهذه الأفعال كلها التي حصلت في الدائرة التي تسيطر على الإنسان هي التي تسمى قضاء، لأن الله هو الذي قضى الفعل، ولأنه لا توجد حرية إرادة للعبد في الفعل، وليس له أي اختيار، ولذلك لا يحاسب الله العبد على هذه الأفعال مهما كان فيها من نفع أو ضرر، أو حب أو كراهية بالنسبة للإنسان، أي مهما كان فيها من خير أو شر حسب تفسير الإنسان لها، وإن كان الله وحده هو الذي يعلم الشر والخير في هذه الأفعال، لأن الإنسان لا أثر له بها ولا يعلم عنها ولا عن كيفية إيجادها ولا يملك دفعها أو جلبها مطلقاً، ولذلك لا يثاب ولا يعاقب عليها. فهذا هو القضاء، ويقال حينئذ إن الفعل وقع قضاء، وعلى الإنسان أن يؤمن بهذا القضاء أنه من الله سبحانه وتعالى.

أما الأفعال التي تقع في الدائرة التي يسيطر عليها الإنسان فهي الدائرة التي يسير فيها مختاراً ضمن النظام الذي يختاره سواء شريعة الله أو غيرها. وهذه الدائرة هي التي تقع فيها الأعمال التي تصدر من الإنسان أو عليه بإرادته، فهو يمشي ويأكل ويشرب ويسافر في أي وقت يشاء، ويمتنع عن ذلك في أي وقت يشاء، وهو يحرق بالنار ويقطع بالسكين كما يشاء، وهو يشبع جوعة النوع أو جوعة الملك أو جوعة المعدة كما يشاء، يفعل مختاراً ويمتنع عن الفعل مختاراً، ولذلك يسأل عن الأفعال التي

يقوم بها ضمن هذه الدائرة، فيثاب على الفعل إن كان مما يستحق الثواب، ويعاقب عليه إن كان مما يستحق العقاب. وهذه الأفعال لا دخل لها بالقضاء ولا دخل للقضاء بها، لأن الإنسان هو الذي قام بها بإرادته واختياره، وعلى ذلك فإن الأفعال الاختيارية لا تدخل تحت القضاء.

وأما القدر فهو أن الأفعال التي تحصل سواء أكانت في الدائرة التي يسيطر عليها الإنسان أو الدائرة التي تسيطر عليه، تقع من أشياء وعلى أشياء من مادة الكون والإنسان والحياة، فيحدث هذا الفعل أثراً، أي يترتب على هذا الفعل وجود أمر ما، فهل هذا الذي يحدثه الإنسان في الأشياء من خاصيات قد خلقه الإنسان فيها أو خلقه الله سبحانه وتعالى في هذه الأشياء كما خلق الأشياء نفسها؟ والمدقق يجد أن هذه الأمور التي يحدثها في الأشياء هي من خواص الأشياء لا من فعل الإنسان، بدليل أن الإنسان لا يستطيع أن يوجدها إلا في الأشياء التي تكون خاصية من خواصها، أما الأشياء التي ليست من خواصها فلا يمكن للإنسان أن يوجد فيها ما يريده. ولهذا لم تكن هذه الأمور من أفعال الإنسان وإنما هي من خواص الأشياء، فالله تعالى خلق الأشياء وقدر فيها خواصها على وجه لا يتأتى منها غير ما قدره فيها، كتقدير النواة أن ينبت منها النخل دون التفاح، وكتقدير مني الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات. وقد خلق الله للأشياء خواص معينة، فخلق في النار خاصية الإحراق، وفي الخشب خاصية الاحتراق، وفي السكين خاصية القطع، وجعلها لازمة حسب نظام الوجود لا تتخلف، وحين يظهر أنها تخلفت يكون الله قد سلبها تلك الخاصية، وكان ذلك أمراً خارقاً للعادة، وهو يحصل للأنبياء ويكون

معجزة لهم. وكما خلق في الأشياء خاصيات كذلك خلق في الإنسان الغرائز والحاجات العضوية، وجعل فيها خاصيات معينة كخواص الأشياء، فخلق في غريزة النوع خاصية الميل الجنسي مثلاً، وخلق في غريزة البقاء خاصية الملك مثلاً، وفي الحاجات العضوية خاصية الجوع مثلاً، وجعل هذه الخاصيات لازمة لها حسب سنة الوجود. فهذه الخاصيات المعينة التي أوجدها الله سبحانه وتعالى في الأشياء وفي الغرائز وفي الحاجات العضوية التي في الإنسان، هي التي تسمى القدر، لأن الله وحده هو الذي خلق الأشياء والغرائز والحاجات العضوية وقدر فيها خواصها، فحين تحدث الشهوة عند الإنسان، وحين يبصر عند فتح عينيه، وحين يذهب الحجر إلى أعلى عند دفعه لفوق، وإلى أسفل عند دفعه لتحت، فإن ذلك كله ليس من فعل الإنسان وإنما هو من فعل الله بمعنى أنه طبع الأشياء أن تكون هكذا، أي خلقها وخلق فيها خواص معينة فهي من الله تعالى، وهي ليست من العبد، ولا شأن له فيها ولا أثر له مطلقاً، فهذا هو القدر. ويقال حينئذ إن القدر في بحث «القضاء والقدر» هو خواص الأشياء التي يحدثها الإنسان فيها، وعلى الإنسان بأن يؤمن بأن الذي قدر في هذه الأشياء خواصها هو الله سبحانه وتعالى.

ومن هنا كان «القضاء والقدر» هو أفعال العبد التي تقع في الدائرة التي تسيطر عليه والخاصيات التي يحدثها في الأشياء. ومعنى الإيمان بالقضاء والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى، هو الإيمان بأن أفعال الإنسان التي تحصل جبراً عنه ولا قبل له بدفعها، والخاصيات التي يحدثها في الأشياء هي من الله تعالى وليست من العبد ولا دخل للعبد فيها. وبذلك تخرج الأفعال الاختيارية عن بحث القضاء والقدر، وذلك

لأن هذه الأفعال حصلت من الإنسان أو عليه باختياره ولأن الله حين خلق الإنسان وخلق الخاصيات في الأشياء والغرائز والحاجات العضوية، وخلق للإنسان العقل المميز، أعطاه الاختيار بأن يقوم بالفعل أو يتركه ولم يلزمه القيام بالفعل أو الترك، ولم يجعل في خاصيات الأشياء والغرائز والحاجات العضوية ما يلزمه على القيام بالفعل أو الترك، ولذلك كان الإنسان مختاراً في الإقدام على الفعل والإقلاع عنه بما وهبه الله من العقل المميز، وجعله مناط التكليف الشرعي، ولهذا جعل له الثواب على فعل الخير لأن عقله اختار القيام بأوامر الله واجتناب نواهيه، وجعل العقاب على فعل الشر لأن عقله اختار مخالفة أوامر الله وعمل ما نهى عنه. وكان جزاؤه على هذا الفعل حقاً وعدلاً لأنه مختار في القيام به وليس مجبراً عليه، ولا شأن للقضاء والقدر فيه، بل المسألة في قيام العبد نفسه بفعله مختاراً. وعلى ذلك كان الإنسان مسؤولاً عن كسبه ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾.

الهدى والضلال

الهدى في اللغة الرشاد والدلالة، يقال هداه للدين يهديه هدى، وهديته الطريق والبيت هداية عرفته. والضلال ضد الرشاد. والهداية شرعاً هي الاهتداء إلى الإسلام والإيمان به، والضلال شرعاً هو الانحراف عن الإسلام، ومنه قوله ﷺ (لا تجتمع أمتي على ضلالة). وقد جعل الله الجنة للمهتدين والنار للضالين، أي أن الله أثاب المهتدي وعذب الضال، فتعليق المثوبة أو العقوبة بالهدى والضلال يدل على أن الهداية والضلال هما من فعل الإنسان وليسا من الله. إذ لو كانا من الله لما أثاب على الهداية وعاقب على الضلال، لأن ذلك يؤدي إلى نسبة الظلم إلى الله تعالى، إذ إنه حين يعاقب من قام هو بإضلاله يكون قد ظلمه، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ وقال ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

إلا أنه قد وردت آيات تدل على نسبة الهداية والضلال إلى الله تعالى، فيفهم منها أن الهداية والضلال ليسا من العبد وإنما من الله تعالى، ووردت آيات أخرى تدل على نسبة الهداية والضلال والإضلال إلى العبد، فيفهم منها أن الهداية والضلال من العبد. وهذه الآيات وتلك لا بد أن تفهم فهماً تشريعياً، بمعنى أن يدرك واقعها التشريعي الذي شرعت له، وحينئذ يظهر أن نسبة الهداية والضلال إلى الله لها مدلول غير مدلول نسبة الهداية والضلال إلى العبد، وأن كلاً منهما مسلط على جهة تختلف عن الجهة التي يسلط عليها الآخر، وبذلك يبرز المعنى التشريعي أتم بروز. نعم إن الآيات التي تنسب الضلال والهداية إلى الله صريحة في أنه هو الذي يهدي وهو الذي

يضل، قال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ ﴾ وقال ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ وقال ﴿ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ وقال ﴿ وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ وقال تعالى ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ وقال ﴿ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ وقال تعالى ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ﴾ وقال ﴿ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ وقال ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾ وقال ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾. فمنطوق هذه الآيات فيه دلالة واضحة على أن الذي يفعل الهداية والإضلال هو الله تعالى وليس العبد، وهذا يعني أن العبد لا يهتدي من نفسه وإنما إذا هداه الله اهتدى، وإذا أضله ضل. ولكن هذا المنطوق قد جاءت قرائن تصرف معناه عن جعل مباشرة الهداية والضلال من الله إلى معنى آخر، هو جعل خلق الهداية وخلق الضلال من الله، وأن المباشر للهداية والضلال والإضلال هو العبد. أما هذه القرائن فشرعية وعقلية. أما الشرعية فقد جاءت آيات كثيرة تنسب الهداية والضلال والإضلال إلى العبد. قال تعالى ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ وقال ﴿ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾ وقال ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ﴾ وقال ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ

ٱلْمُهْتَدُونَ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ وقال ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ ﴾ وقال ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ ﴾ وقال ﴿ رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ ﴾ وقال ﴿ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ وقال ﴿ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِىُّ ﴾ وقال ﴿ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا ﴾ وقال ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾ وقال ﴿ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ ﴾ وقال ﴿ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ وقال ﴿ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ﴾. فمنطوق هذه الآيات فيه دلالة واضحة على أن الإنسان هو الذي يفعل الهداية والضلال فيضل نفسه ويضل غيره وأن الشيطان يضل أيضاً، فقد جاءت نسبة الهداية والضلال إلى الإنسان وإلى الشيطان، وأن الإنسان يهتدي من نفسه ويضل من نفسه. فهذا قرينة على أن نسبة الهداية والإضلال إلى الله ليست نسبة مباشرة بل هي نسبة خلق. فإنك إذا وضعت الآيات مع بعضها وفهمتها فهماً تشريعياً يتبين لك انصراف كل منها إلى جهة غير الجهة التي للأخرى، فالآية تقول ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ ﴾ والآية الأخرى تقول ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ﴾ فالأولى تدل على أن الله هو الذي هدى، والثانية تدل على أن الإنسان هو الذي اهتدى. وهداية الله في الآية الأولى هي خلق للهداية في نفس الإنسان، أي إيجاد قابلية الهداية، والآية الثانية تدل على أن الإنسان هو الذي باشر ما خلقه الله من قابلية الهداية فاهتدى، ولذلك يقول في آية أخرى ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ

﴿ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ أي طريق الخير وطريق الشر، أي جعلنا فيه قابلية الهداية وتركنا له أن يباشر الاهتداء بنفسه. فهذه الآيات التي تنسب الهداية والإضلال إلى الإنسان قرينة شرعية دالة على صرف مباشرة الهداية عن الله إلى العبد. أما القرينة العقلية فإن الله تعالى يحاسب الناس فيثيب المهتدي ويعذب الضال ورتب الحساب على أعمال الإنسان، قال تعالى ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ وقال ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ وقال ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا يَخَافُ ظُلۡمٗا وَلَا هَضۡمٗا﴾ وقال ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ وقال تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ﴾. فإذا جعل معنى نسبة الهداية والإضلال إلى الله مباشرته لها فإن عقابه للكافر والمنافق والعاصي يكون ظلماً، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فوجب أن يصرف معناها على غير المباشرة وهو خلق الهداية من العدم والتوفيق إليها فيكون الذي يباشر الهداية والإضلال هو العبد ولذلك يحاسب عليها.

هذا من ناحية الآيات التي فيها نسبة الهداية والإضلال إلى الله. أما من ناحية الآيات التي تقترن فيها الهداية والإضلال بالمشيئة ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ فإن معنى المشيئة هنا هو الإرادة، ومعنى هذه الآيات هو أنه لا يهتدي أحد جبراً عن الله ولا يضل أحد جبراً عنه، بل يهتدي من يهتدي بإرادة الله وبمشيئته ويضل من يضل بإرادته ومشيئته.

بقيت مسألة الآيات التي يفهم منها أن هناك أناساً لا يهتدون أبداً مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ وقوله ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم ﴾ وقال ﴿ وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾ فهذه الآيات إخبار من الله لأنبيائه عن أناس مخصوصين بأنهم لن يؤمنوا وهذا داخل في علم الله وليس معناه أن هناك فئة تؤمن وفئة لا تؤمن، بل كل إنسان فيه قابلية الإيمان. والرسول وحامل الدعوة من بعده مخاطب بدعوة الناس جميعاً للإيمان، ولا يجوز أن ييأس المسلم من إيمان أحد مطلقاً. أما من سبق في علم الله أنه لا يؤمن، فالله يعلمه لأن علمه محيط بكل شيء، وما لم يخبرنا عما يعلمه لا يجوز لنا أن نحكم. والأنبياء لم يحكموا بعدم إيمان أحد إلا بعد أن أخبرهم الله بذلك.

وأما قوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ وقوله ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ وقوله ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ۖ ﴾ وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾ فإن هذه الآيات تعني عدم توفيق الله لهم بالهداية، إذ التوفيق للهداية من الله. والفاسق والظالم والكافر والضال والمسرف الكذاب كل أولئك يتصفون بصفات تتنافى مع الهداية والله لا يوفق للهداية من كانت هذه صفته، لأن التوفيق للهداية تهيئة أسبابها للإنسان، ومن يتصف بهذه الصفات لم تتهيأ له أسباب الهداية بل أسباب الضلال. ونظير هذا قوله تعالى ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ وقوله ﴿ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴾ أي وفقنا لأن نهتدي، أي يسر لنا أسباب هذه الهداية.

انتهاء الأجل

هو السبب الوحيد للموت

يظن كثير من الناس أن الموت وإن كان واحداً ولكن أسباب الموت متعددة، ويقولون تنوعت الأسباب والموت واحد. ويرون أن الموت قد يكون من مرض مميت كالطاعون مثلاً، وقد يكون من طعن سكين أو ضرب رصاص وحرق بالنار أو قطع رأس أو غير ذلك، فهذه كلها عندهم أسباب مباشرة تؤدي إلى الموت، أي يحصل الموت بسببها. ومن أجل ذلك يعلنون أن هذه الأشياء سبب الموت، وبناء على هذا يحصل الموت إذا حصلت هذه الأشياء، ولا يحصل إذا لم تحصل. فيكون الموت عندهم قد حصل بوجود هذه الأسباب لا بانتهاء الأجل، وإن قالوا بألسنتهم يموت الإنسان بأجله، ويكون المميت هو هذه الأسباب، وليس الله تعالى وإن قالوا بألسنتهم أن المحيي والميت هو الله تعالى.

والحقيقة هي أن الموت واحد وأن سببه واحد أيضاً وهو انتهاء الأجل، وأن المميت هو الله تعالى وحده، وأن المباشر لإيجاد الموت هو الله سبحانه وتعالى. وذلك أن الشيء حتى يصح أن يكون سبباً لابد أن ينتج المسبب حتماً. وأن المسبب لا يمكن أن ينتج إلا عن سببه وحده. وهذا بخلاف الحالة فإنها ظرف خاص بملابسات خاصة يحصل فيها الشيء عادة، ولكنه قد يتخلف ولا يحصل. فمثلاً، الحياة سبب للحركة في الحيوان، فإذا وجدت الحياة فيه، وجدت الحركة منه، وإذا عدمت الحياة فيه عدمت الحركة منه. ومثلاً، الطاقة سبب لتحرك الموتور، فإذا وجدت الطاقة تحرك الموتور، وإذا لم توجد الطاقة لا توجد الحركة. وهذا بخلاف المطر بالنسبة لإنبات الزرع، فإنه

حالة الحالات التي ينبت بها الزرع وليس سبباً. وذلك أن المطر ينبت الزرع، ولكن قد ينزل المطر ولا ينبت الزرع، وقد ينبت الزرع من رطوبة الأرض وحدها كالزرع الصيفي ينبت بدون نزول المطر. وكذلك مرض الطاعون وضرب الرصاص وغير ذلك قد توجد ولا يحصل الموت، وقد يحصل الموت من غير أن يوجد أي شيء من هذه الأشياء التي يحصل فيها الموت عادة.

والمتتبع لكثير من الأشياء التي يحصل فيها الموت، والمتتبع للموت نفسه يتأكد من ذلك واقعياً، فيجد أنه قد تحصل هذه الأشياء التي يحصل منها الموت عادة ولا يحصل الموت، وقد يحصل الموت بدون حصول هذه الأشياء. فمثلاً قد يُضْرَبُ شخص سكيناً ضربة قاتلة ويجمع الأطباء على أنها قاتلة، ثم لا يموت فيها المضروب، بل يشفى ويعافى منها. وقد يحصل الموت دون سبب ظاهر، كأن يقف قلب إنسان فجأة فيموت في الحال دون أن يتبين نوع الحالة التي يحصل فيها وقوف القلب لجميع الأطباء بعد الفحص الدقيق. والحوادث على ذلك كثيرة يعرفها الأطباء، وقد شهدت منها المستشفيات في العالم آلاف الحوادث. فقد يحصل شيء يؤدي إلى الموت عادة جزماً ثم لا يموت الشخص، وقد يحصل موت فجأة دون أن يظهر أي سبب أدى إليه. ومن أجل ذلك يقول الأطباء جميعاً إن فلاناً المريض لا فائدة منه حسب تعاليم الطب، ولكن قد يعافى وهذا فوق علمنا. ويقولون إن فلاناً لا خطر عليه وهو معافى وتجاوز دور الخطر، ثم ينتكس فجأة فيموت. وهذا كله واقع مشاهد محسوس من الناس ومن الأطباء. وهو يدل دلالة واضحة على أن هذه الأشياء التي حصل منها الموت ليست أسباباً له. إذ لو كانت أسباباً له لما تخلف ولما حصل بغيرها، أي لما حصل بغير سبب محسوس. فمجرد تخلفها ولو مرة واحدة،

ومجرد حصول الموت بدونها ولو مرة واحدة، يدل قطعاً على أنها ليست أسباباً للموت بل حالات يحصل فيها الموت، وسبب الموت الحقيقي الذي ينتج المسبب هو غيرها وليست هي. قد يقال نعم إن هذه الأشياء التي تحصل ويحصل منها الموت عادة هي حالات وليست أسباباً لأنها قد تتخلف. ولكن هنالك أسباباً مشاهدة محسوسة يحصل منها الموت قطعاً ولا يتخلف فتكون هي سبب الموت. فمثلاً قطع الرقبة وإزالة الرأس عنها يحصل منها الموت قطعاً ولا يتخلف، ووقف القلب يحصل منه الموت قطعاً ولا يتخلف. فهذه وأمثالها من أعضاء جسم الإنسان مما يحصل منه الموت قطعاً هو سبب الموت. نعم إن ضربة الرقبة بالسيف حالة من حالات الموت وليست سبباً للموت، وإن طعنة القلب بالسكين حالة من حالات الموت وليست سبباً للموت وهكذا، ولكن قطع الرقبة ووقف القلب سبب للموت. فلم لا نقول إن هذا سبب الموت؟ والجواب على ذلك أن قطع الرقبة وإزالة الرأس عن الجسم لا يحصل من نفسه فلا يحصل من الرقبة نفسها، ولا من الرأس فلا يحصل إلا بمؤثر خارجي عنها. فلا يصلح حينئذ أن يكون قطع الرقبة سبباً، بل الذي فعل القطع هو مظنة السبب وليس نفس القطع، لأنه لا يحصل من ذاته بل بمؤثر خارجي. وكذلك وقف القلب لا يحصل من نفسه بل لا بد من مؤثر خارجي عنه فلا يصلح حينئذ أن يكون وقف القلب سبباً، بل الذي سبب توقيف القلب هو مظنة أن يكون سبب الموت، وليس نفس وقف القلب، لأنه لا يحصل من ذاته بل بمؤثر خارجي. وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون نفس قطع الرقبة أو ذات وقف القلب مظنة أن يكون سبباً للموت مطلقاً فلم يبق مظنة السبب للموت إلا المؤثر الخارجي.

وعلاوة على ذلك فإن الله خلق للأشياء خاصيات، فإذا عدمت الخاصية زال

أثرها، ولا توجد الخاصية إلا بوجود العين التي هي من خواصها، فمثلاً خلق الله في العين الرؤية وخلق في الأذن السمع وخلق في الأعصاب الحس وخلق في النار الإحراق وخلق في الليمون الحموضة وهكذا. وهذه الخاصية للشيء نتيجة طبيعية لوجوده، فهي بمثابة صفة من صفاته، فمثلاً الماء من صفاته الطبيعية الميوعة، ومن خاصياته الإرواء، والموتور من صفاته الطبيعية الحركة، ومن خاصياته الحرارة، والقلب من صفاته الطبيعية النبض ومن خاصياته الحياة. فكان الإرواء والحرارة والحياة صفة من صفات الشيء الطبيعية مع كونها خاصية من خواصه، فلا يكون وجود الخاصية في الشيء هو سبب العمل الذي هو أثر لها، فلا يكون حينئذ انعدام الخاصية سبباً لانعدام العمل الذي هو أثر لها. وذلك أنه ليس وجود خاصية الإحراق في النار كافياً لإيجاد الإحراق فلا يصلح أن يكون سبباً للإحراق. وإذا كان وجود خاصية الإحراق في النار ليس سبباً لإيجاد الإحراق، فيكون حينئذ انعدام خاصية الإحراق من النار ليس سبباً لعدم الإحراق، وكذلك ليس وجود خاصية الحياة في القلب كافياً لإيجاد الحياة، فلا يصلح أن يكون سبباً للحياة. وإذا كان وجود خاصية الحياة ليس سبباً لإيجاد الحياة، فيكون حينئذ انعدام خاصية الحياة من القلب ليس سبباً لانعدام الحياة. وعلى ذلك لا يقال إن ذهاب الشيء سبب لذهاب خاصياته، بل الذي يكون سبباً لذهاب خاصية الشيء هو أمر خارج عن الشيء نفسه، يذهب خاصيته ويبقى الشيء ذاته دون خاصيته، أو يذهب الشيء نفسه فَيُذْهِبُ معه خاصيته. فيكون الشيء الذي أذهب الخاصية، أو أذهب الشيء وأذهب معه خاصيته هو سبب ذهاب الخاصية وليس الشيء نفسه سبباً لذهاب خاصيته. وعليه فإنه من هذه الجهة أيضاً، أي من جهة كون الحياة خاصية من خواص وجود الرأس على

الجسم، وخاصية من خواص نبض القلب، لا يقال إن إزالة الرأس عن الرقبة سبب الموت، ووقف القلب سبب الموت، بل مظنة السبب هو الذي أزال الخاصية من الرقبة بإزالتها، ومن القلب بوقفه، وليس هو قطع الرقبة ووقف القلب. وعلى ذلك لا يكون سبب الموت الحقيقي هو إتلاف العضو أي قطع الرقبة ووقف القلب، لأنه يستحيل أن يحصل أي إتلاف للعضو إلا بمؤثر خارجي، ولأن الحياة خاصية من خواصه- أي العضو- فذهابه لا يكون منه وإنما بمؤثر خارجي أزالها- أي الخاصية- أو أزاله وأزالها معه. وكذلك لا يكون سبب الموت هو المؤثر الخارجي لأنه ثبت عقلاً وواقعاً أنه قد يحصل المؤثر الخارجي ولا يحصل الموت، وقد يحصل الموت دون أن يحصل هذا الموثر الخارجي. والسبب لا بد أن ينتج المسبب حتماً، فلم يبق إلا أن سبب الموت الحقيقي الذي ينتج المسبب حتماً وهو الموت، هو غير هذه الأشياء.

وهذا السبب الحقيقي لم يستطع العقل أن يهتدي إليه لأنه لم يقع تحت الحس فلا بد أن يخبرنا به الله تعالى، وأن يثبت هذه الأخبار عن السبب الحقيقي للموت بدليل قطعي الدلالة قطعي الثبوت حتى نؤمن به، لأن ذلك من العقائد وهي لا تثبت إلا بالدليل القطعي. وقد أخبرنا الله تعالى في آيات متعددة بأن سبب الموت هو انتهاء الأجل، وأن الله هو الذي يميت. فالموت يحصل حتماً بالأجل ولا يتخلف مطلقاً فكان الأجل سبباً للموت، والذي يميت هو الله سبحانه وتعالى، فهو الذي يباشر فعل الموت. وقد ورد ذلك في آيات متعددة، قال تعالى ﴿ **وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا** ﴾ أي كتب الموت كتاباً مؤجلاً مؤقتاً إلى أجل معلوم لا يتقدم ولا يتأخر. وقال تعالى ﴿ **ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا** ﴾ أي هو الذي يميت الأنفس حين تموت، فهو الذي يسلب ما هي به حية. وقال تعالى ﴿ **رَبِّيَ ٱلَّذِى**

﴿ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ أي هو الذي يباشر خلق الحياة وإيجادها وهو الذي يباشر فعل الموت وإيقاعه. وقال تعالى ﴿ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ وقد قال الله ذلك رداً لقول الذين كفروا. فالآية هي ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ أي الأمر بيد الله قد يحى المسافر والغازي ويميت المقيم والقاعد كما يشاء. وقال تعالى ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ﴾ أَيْ في أيِّ مكان تكونون، فإن الموت يدرككم ولو كنتم في حصون حصينة. وقال تعالى ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ وهذا جواب للكفار. فالله يقول إنهم راجعون إلى ربهم فسوف يميتهم، إذ يرسل لهم ملك الموت ليتوفاهم، والآية هي ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴿١٠﴾ ۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ أي يستوفي أنفسكم، فالتوفي استيفاء الروح. وقال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ﴾ أي إن الموت الذي تفرون منه وتهربون ولا تجسرون أن تتمنوه خيفة أن تؤخذوا بوبال كفركم لا تفوتونه وهو ملاقيكم لا محالة. وقال تعالى ﴿ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ أي إذا حل الأجل الذي قدره لهم، لا يتأخرون عنه أقل وقت ولا يتقدمون أقل وقت. وإنما قال ساعة كناية عن أقل الوقت. وقال تعالى ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ ﴾ أي نحن قدرنا بينكم الموت تقديراً

وقسمناه عليكم قسمة الرزق على اختلاف وتفاوت كما تقتضيه مشيئتنا، فاختلفت أعماركم من قصير وطويل ومتوسط. فهذه الآيات وغيرها مما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة تدل دلالة لا تحتمل غير معنى واحد هو أن الله هو الذي يحيى ويميت بالفعل دون وجود أسباب ومسببات، وأن الإنسان لا يموت إلا بانتهاء أجله، وليس من الحالة التي حصلت، وظن أنها سبب الموت. فيكون سبب الموت هو انتهاء الأجل فحسب وليس الحالة التي حصل فيها الموت. ولا يقال إن إسناد الموت إلى الله باعتبار الخلق، أما المباشرة فهي من الإنسان أو من الأسباب التي نتج عنها الموت، كقوله تعالى ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾. وكقوله ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ وقوله تعالى ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۖ ﴾ لا يقال ذلك، لأن هناك قرائن تصرف مباشرة الفعل عن الله إلى الإنسان، وتجعل المعنى أن الله خلق الرمي وخلق شرح الصدر وخلق ضيق الصدر وخلق الضلال وخلق الهداية، ولكن الذي يباشر ذلك فعلاً ليس الله، وإنما هو الإنسان. وهذه القرائن عقلية وشرعية، لأن قوله ﴿ رَمَيْتَ ﴾ معناه حصل الرمي من الرسول، ولان معاقبته على الضلال وإثابته على الإسلام يدل على وجود الاختيار من الإنسان، يختار الإسلام أو يختار الكفر، مما يدل على أن المباشر للفعل الإنسان. ولو كان المباشر هو الله لما أثابه ولا عذبه وأيضاً فإن الأمر المحسوس المعقول أن الرسول هو الذي كان يرمي، وأن الإنسان هو الذي يهتدي باستعمال عقله استعمالاً صحيحاً، ويضل بعدم استعمال عقله أو باستعماله استعمالاً غير مستقيم، وهذا بخلاف الموت، فإنه لم ترد أي قرينة تدل على أن مباشرة الموت من غير الله، وأنه حصل بغير انتهاء الأجل. فإنه ثبت أنه لا يوجد سبب محسوس للموت،

ولا يوجد نص يصرف معنى الآيات عن معناها الصريح، ولا قرينة تدل على أن المباشر للموت غير الله، فتبقى الآيات على المعنى الذي وردت به صراحة حسب مدلول اللغة والشرع، وهو أن المباشر للموت هو الله تعالى.

ومن ذلك كله يتبين أن الدليل العقلي، يدل على أن الأشياء التي يحصل فيها الموت عادة هي حالات وليست أسباباً. وأن السبب الحقيقي هو غيرها، مما لا يقع تحت الحس. وثبت بالدليل الشرعي أن هذه الأشياء التي يحصل منها الموت ليست هي التي توجد الموت، ولا هي أسباباً للموت. ودلت الآيات القطعية على أن سبب الموت هو انتهاء الأجل، وأن المميت هو الله سبحانه وتعالى.

الرزق بيد الله وحده

الرزق غير الملكية، لأن الرزق هو العطاء، فرزق معناها أعطى. وأما الملكية فهي حيازة الشيء بكيفية من الكيفيات التي أجاز الشرع حيازة المال بها، ويكون الرزق حلالاً ويكون حراماً، وكله يقال عنه إنه رزق. فالمال الذي يأخذه المقامر من غيره في لعب القمار رزق، لأنه مال أعطاه الله لكل منهما حين باشر حالة من الحالات التي يحصل فيها الرزق.

وقد غلب على الناس الظن بأنهم هم الذين يرزقون أنفسهم، ويعتبرون الأوضاع التي يحوزون فيها الثروة- أي المال أو المنفعة- أسباباً للرزق، وإن كانوا يقولون بألسنتهم إن الرزاق هو الله. فإنهم يرون أن الموظف الذي يأخذ راتباً معيناً بكده وجهده هو الذي رزق نفسه، وحين يبذل مجهوداً منه، أو يسعى بوسائل متعددة لزيادة راتبه، أنه هو الذي رزق نفسه هذه الزيادة، والتاجر الذي يربح مالاً بسعيه في التجارة هو الذي رزق نفسه، والطبيب الذي يعالج المرضى هو الذي رزق نفسه، وهكذا يرون أن كل شخص يباشر عملاً يكسب منه مالاً، هو الذي رزق نفسه، فأسباب الرزق عند هؤلاء محسوسة ملموسة، وهي الأوضاع التي تؤدي إلى كسب المال، والذي يقوم بهذه الأوضاع هو الذي يرزق هذا المال، سواء أكان نفس المرزوق أو غيره. وإنما جاء هذا القول للناس من كونهم لم يدركوا حقيقة الحالات التي يأتيهم فيها الرزق، فظنوها أسباباً لعدم تمييزهم بين السبب والحالة. والحقيقة أن هذه الأوضاع التي يأتي فيها الرزق، هي حالات حصل فيها الرزق وليست أسباباً للرزق. ولو كانت أسباباً لما تخلفت مطلقاً، مع أن المشاهد حساً أنها تتخلف. فقد تحصل هذه

الحالات ولا يأتي الرزق، وقد يحصل الرزق دون حصولها. فلو كانت أسباباً لنتج عنها المسبب حتماً وهو الرزق، وبما أنه لا ينتج عنها حتماً، وإنما يأتي حين تكون، وقد يتخلف الرزق مع وجودها، فدل على أنها ليست أسباباً وإنما هي حالات. فقد يشتغل الموظف طول الشهر ثم يحجز على معاشه لسداد دين سابق، أو للإنفاق على من وجب عليه نفقته، أو لتسديد ضرائب. فيكون في هذه الحالة حصل الوضع الذي يأتي بالرزق وهو عمل الموظف، ولم يحصل الرزق إذ لم يأخذ أجره. وقد يكون شخص في القدس في بيته فيأتيه ساعي البريد بأن قريبه فلاناً الذي في أمريكا قد مات، وأنه وارثه الوحيد، وأن أمواله قد آلت إليه فليقبضها بنفسه أو بواسطة معتبرة، فهذا رزق قد جاءه وهو لا يعلمه. أو قد يهبط جانب من بيته فيجد مالاً مخبوءاً فيأخذه. فلو كانت الأوضاع التي تحصل من الإنسان سبباً للرزق لما تخلفت، ولما جاء الرزق إلا إذا وجدت. والمشاهد أنها تتخلف فدل على أنها حالات، وليست أسباباً. والحوادث التي يحصل فيها الرزق دون سبب ظاهر أكثر من أن تحصى، فحوادث الأكل والسفر وترك الأكل المُهَيّأ للأكل وغير ذلك مشاهد محسوس، مما يدل على أن الأوضاع التي يحصل فيها الرزق عادة هي حالات للرزق وليست أسباباً.

على أنه بالاضافة إلى ذلك لا يمكن اعتبار الحالات التي يأتي الرزق حين توجد، أسباباً للرزق، ولا الشخص الذي قام بها هو الذي أتى بالرزق بواسطتها، لأن ذلك يتعارض مع نص القرآن القطعي الثبوت والقطعي الدلالة. وإذا تعارض أي شيء مع نص قطعي الدلالة قطعي الثبوت يتعين الأخذ بالنص القطعي قطعاً دون أي تردد، ويرفض غيره قولاً واحداً. لأن ما ثبت بالدليل القطعي أنه من الله يجب أن يؤخذ به ويترك غيره. ولذلك فإن الحقيقة التي يجب على المسلم أن يُسَلِّم

بها، هي أن الرزق من الله وليس من الإنسان.

وقد وردت الآيات الكثيرة التي تدل بصراحة لا تقبل التأويل، على أن الرزق من الله تعالى وحده وليس من الإنسان. وهذا ما يجعلنا نجزم بأن ما نشاهده من وسائل وأساليب يأتي فيها الرزق، إنما هي حالات يحصل أن يأتي الرزق فيها. فالله تعالى يقول ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ ﴿ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ﴾ ﴿يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ﴾ ﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾ ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾. فهذه الآيات وغيرها كثير، قطعية الثبوت قطعية الدلالة، ولا تحتمل إلا معنى واحداً لا يقبل التأويل، وهو أن الرزق من الله وحده لا من غيره. وأن الله وحده هو الرزاق، فالرزق بيد الله وحده.

إلا أن الله أمر عباده بالقيام بأعمال جعل فيهم القدرة على الاختيار بأن يباشروا فيها الحالات التي يأتي فيها الرزق. فهم الذين يباشرون جميع الحالات التي يأتي فيها الرزق باختيارهم، ولكن ليست هذه الحالات هي سبب الرزق، وليسوا هم الذين يأتون بالرزق، كما هو صريح نص الآيات. بل الله هو الذي يرزقهم في هذه الحالات، بغض النظر عن كون الرزق حلالاً أو حراماً. وبغض النظر عن كون هذه الحالات قد أوجبها الله أو حرمها أو أباحها، وبغض النظر عن كونها قد حصل فيها الرزق أم لم يحصل. غير أن الإسلام قد بين الكيفية التي يجوز للمسلم أن يباشر فيها الحالة التي يحصل فيها الرزق، والكيفية التي لا يجوز أن يباشرها. فبين أسباب التملك لا أسباب الرزق، وحصر الملكية بهذه الأسباب. فليس لأحد أن يملك الرزق إلا بسبب شرعي، لأنه هو الرزق الحلال وما عداه فهو رزق حرام، وإن كان الرزق

كله- حلالاً وحراماً- من الله سبحانه وتعالى.

بقيت مسألة واحدة وهي: هل رزق الشخص هو كل ما يحوزه وإن لم ينتفع به، أم إن رزقه هو الذي ينتفع به فقط؟ والجواب على ذلك إن آيات القرآن تدل على أن رزق الإنسان هو كل ما حازه سواء انتفع به أم لم ينتفع به، قال الله تعالى ﴿لِّيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ﴾ ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ﴾ ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ ﴿وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ﴾. فإن هذه الآيات صريحة في إطلاق اسم الرزق على كل ما حازه، وهو بالطبع يطلق على كل ما انتفع به. فلا يخصص الرزق فيما انتفع به فقط دون مخصص، لأن الآيات عامة ودلالتها عامة. ولا يقال حين يأخذ أحد منك مالك سرقة أو غصباً أو اختلاساً إنه أخذ منك رزقك، بل يقال إنه أخذ رزقه منك. فالإنسان حين يحوز المال فقد أخذ رزقه، وحين يؤخذ منه المال لا يكون أخذ رزقه، بل يكون من حاز المال أخذ رزقه منه، فلا يأخذ أحد رزق أحد وإنما يأخذ الشخص رزقه هو من غيره.

صفات الله

لم تعرف قبل ظهور المتكلمين مسألة صفات الله، ولم تثر في أي بحث من الأبحاث. فلم يرد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف كلمة صفات الله، ولم يعرف عن أحد من الصحابة أنه ذكر كلمة صفات الله أو تحدث عن صفات الله. وكل ما ورد في القرآن مما قال عنه المتكلمون إنه من صفات الله، يجب أن يفهم على ضوء قوله تعالى ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ وقوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ وقوله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾. ثم إن وصف الله إنما يؤخذ من القرآن، وكما ورد في القرآن. فالعلم يؤخذ من مثل قوله تعالى ﴿ ۞ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾. والحياة تؤخذ من مثل قوله تعالى ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ ﴿ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾. والقدرة تؤخذ من مثل قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾. والسمع من مثل قوله تعالى ﴿ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾. والبصر من مثل قوله تعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ ﴿ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ﴾ ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾. والكلام من مثل قوله تعالى ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾. والإرادة من مثل قوله

تعـــــــــــــالى ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾. والخالق من مثل قوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ ﴾. فهذه أوصاف وردت في القرآن الكريم كما وردت أوصاف غيرها مثل الوحدانية والقدم، وغيرهما. ولم يكن هنالك خلاف بين المسلمين بأن الله واحد أزلي حي قادر سميع بصير متكلم عالم مريد.

فلما جاء المتكلمون وتسربت الأفكار الفلسفية، دب الخلاف بين المتكلمين في صفات الله، فقال المعتزلة: إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته. لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحيا بحياة زائدة على ذاته، كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية. ولو قلنا كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة. وقال أهل السنة: لله سبحانه وتعالى صفات أزلية قائمة بذاته وهي «لا هو ولا غيره». أما كونه له صفات، فلما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك. ومعلوم أن كلاً من العلم والحياة والقدرة وما شاكلها، يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود، وليس الكل ألفاظاً مترادفة، فلا يمكن أن يكون كما يقول المعتزلة من أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك. فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا الأسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً. وأما كون صفاته تعالى أزلية، فلاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى. إذ القديم الأزلي يستحيل أن يقوم به حادث.

وأما كونها قائمة بذاته تعالى، فإن ذلك من الضروريات للوجود استلزاماً. لأنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به. فلا معنى لكونه عالماً قيام الصفة بالمعلوم، بل معنى كونه عالماً قيام صفة العلم به. وأما كونها لا هو ولا غيره فإن صفات الله ليست عين الذات، لأن العقل يحتم أن الصفة غير الموصوف، فهي معنى زائد عن الذات، ولأنها صفة لله فليست هي غير الله، إذ هي ليست شيئاً ولا ذاتاً ولا عيناً، وإنما هي وصف لذات، فهي مع كونها ليست ذات الله فهي ليست غير الله بل هي صفة لله. وأما قول المعتزلة، لو جعلت كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، فإن هذا فيما لو كانت الصفة ذاتاً، أما وهي وصف للذات القديمة فلا يلزم من اتصاف الذات بها تعدد الذوات، بل يلزم تعدد صفات الذات الواحدة، وذلك لا ينافي الوحدانية ولا يقتضي تعدد الآلهة. وبذلك أثبت أهل السنة عقلاً أن لله صفات هي غير ذاته، وهي غير غيره، لأن الصفة غير الموصوف، ولا تنفصل عن الموصوف. ثم بينوا معنى كل صفة من هذه الصفات الأزلية، فقالوا صفة العلم وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها، والقدرة هي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، والحياة هي صفة أزلية توجب صحة العلم، والقدرة هي القوة، والسمع هي صفة أزلية تتعلق بالمسموعات، والبصر هي صفة أزلية تتعلق بالمبصرات، فيدرك بها إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا على طريق تأثر حاسة، ووصول هواء. والإرادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، والكلام هي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن، والله تعالى متكلم بكلام هو صفة له أزلية ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله

تعالى متكلم بها آمرٌ، ناهٍ، مُخْبِر، وكل من يأمر وينهى ويخبر، يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه. وهكذا بيَّن أهل السنة ما تعنيه صفات الله، بعد أن أثبتوا ان لله صفات أزلية. إلا أن المعتزلة نفوا أن تكون هذه المعاني لصفات الله، إذ إنهم نفوا أن تكون لله صفات زائدة على ذاته، وقالوا إذا ثبت أن الله قادر، عالم، محيط، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير، لأن التغير صفة المحدثات، والله منزه عن ذلك، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود، وَيُعْدَم وقد كان موجوداً، وقدرة الله وإرادته تولتا ذلك فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن، وأعدمتاه بعد أن كان، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء الحادث فتوجده؟ ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها وليس زمن أولى من زمن؟ فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره، تغير في القدرة. وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير بلا شك، شأن القديم الأزلي. وكذلك القول في الإرادة، ومثل ذلك يقال في العلم. فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه. والمعلوم يتغير من حين لآخر، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة، والرطب يتحول يابساً، والحي ميتاً. وعلم الله ينكشف به الشيء على ما هو عليه، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات؟ والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث، والله تعالى لا يقوم به محدث، لأن ما يتعلق به المحدث محدث. وقد رد عليهم أهل السنة فقالوا: إن للقدرة تعلقين، أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل. فالقدرة تعلقت في الشيء فأوجدته، وكانت موجودة قبل تعلقها به. فتعلقها بإيجاده لا يجعلها حادثة، ومباشرتها للشيء بعد أن كانت لا تباشره، لا يكون تغيراً في القدرة. فالقدرة

هي هي دائماً، تعلقت في الشيء فأوجدته. فالمقدور هو الذي تغير أما القدرة فلم تتغير. وأما العلم فإن جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل، إذ المقتضى للعالمية ذاته تعالى، والمعلومية ذوات الأشياء، ونسبة الذات إلى الجميع على السواء. والعلم لا يتغير بحسب الذات وإنما يتغير من حيث الإضافة، وهذا جائز. وإنما المستحيل هو تغير نفس العلم والصفات القديمة، كالقدرة والعلم وغيرهما، ولا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها. فتكون هي قديمة وتتعلق بالمحدثات.

وهكذا نشب الجدال بين المتكلمين المعتزلة من جانب، والسنة من جانب آخر، في صفات الله، كما نشب في غيرها من مثل القضاء والقدر. والغريب أن نقاط الجدل التي أثارها المتكلمون، كان قد أثارها نفسها الفلاسفة اليونان من قبل. فالفلاسفة اليونان كانوا قد أثاروا هذه النقاط بالنسبة لصفات الخالق، فجاء المعتزلة يجيبون عليها ولكن جواباً في حدود إيمانهم بالله، وفي حدود آرائهم بالتوحيد. وتصدى لهم أهل السنة لتخفيف هذا الاندفاع وراء الفلسفة اليونانية، ووراء ما تُوْصِّلَ إليه الفروض النظرية والقضايا المنطقية. ولكنهم وقعوا في نفس ما وقع به المعتزلة فردوا على الصعيد نفسه، وهو جعل العقل أساساً للنقاش والجدال فيما يدركه وما لا يدركه، وما يحسه الإنسان وما لا يحسه، وجعلوا آيات القرآن والأحاديث مؤيدة لأقوالهم، وأولوا ما ورد من آيات وأحاديث تخالف آراءهم. وبذلك استوى المتكلمون جميعاً من معتزلة وأهل سنة وغيرهم في جعل العقل هو الأساس، وجعل آيات الله تؤيد ما يرشد إليه العقل أو تؤول لتفهم حسب ما يرشد إليه عقل الفاهم منهم.

ويبدو أن الذي حمل المتكلمين على سلوك هذه الطريقة في البحث أمران اثنان:

أحدهما أنهم لم يكونوا يدركون تعريف العقل. والثاني أنهم لم يميزوا بين طريقة القرآن في إدراك الحقائق وبين طريقة الفلاسفة في إدراك الحقائق. أما مسألة عدم إدراكهم لتعريف العقل فظاهر من تعريفهم للعقل، فإنه يروى عنهم أنهم كانوا يقولون: «إن العقل هو قوة للنفس والإدراكات» وهو المعني بقولهم «غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات». أو يقولون: «إن العقل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة». أو يقولون: «إن العقل هو النفس بعينها». ومن يكون فهمه للعقل هذا الفهم، ليس غريباً عليه أن يطلق لنفسه العِنان فيرتب نظرياً، قضايا متعددة ويخرج منها بنتيجة لا وجود لها، ويقول عن نفسه إنه أدرك بالعقل هذه النتيجة. ومن هنا لم يكن للبحث العقلي عندهم حد يقف عنده، فكل بحث يمكنهم أن يخوضوا فيه، ويصلوا إلى نتائج ويسمون ذلك بحثاً عقلياً، ونتائج عقلية. ولذلك ليس غريباً أن يقول المعتزلة: إن تعلق قدرة الله الأزلية بالمقدور الحادث يجعل صفة القدرة حادثة، ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً ونتيجة عقلية.. ويقول أهل السنة في نفس الوقت إن تعلق قدرة الله بالمقدور لا يجعل القدرة تتغير، ولا يجعلها حادثة، لأن الذي يجعل القدرة حادثة هو تغير القدرة، لا تغير المقدور. ويعتبرون ذلك بحثاً عقلياً، ونتيجة عقلية... لأن العقل عند الجميع هو النفس أو غريزة يتبعها العلم بالضروريات، وإذن هو يبحث في كل شيء. ولو أدركوا معنى العقل حقيقة لما تورطوا في هذه الأبحاث الفرضية والنتائج المدرك أنها غير واقعية، بل مجرد أشياء ترتبت عليها أشياء أخرى فسميت حقائق عقلية.

والآن وقد وضح عندنا في هذا العصر معنى العقل، فإنا ندرك أنه ما لم تتوفر الأشياء التي لا بد منها ليبحث العقل، لا يمكن أن نسميه بحثاً عقلياً، ولا يجوز لنا أن

نسمح لأنفسنا ببحثها. فإننا نعرف أن العقل هو «نقل الواقع بواسطة الحواس للدماغ ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع». فلا بد في كل بحث عقلي من توفر أربعة أشياء، أولا دماغ، وثانياً حواس، وثالثاً واقع، ورابعاً معلومات سابقة تتصل بهذا الواقع. فإن فقد واحد من هذه الأمور الأربعة لا يمكن أن يكون هناك بحث عقلي مطلقاً، وإن كان يمكن أن يكون هناك بحث منطقي، ويمكن أن يكون هنالك تخيل وتوهم. وهذا كله لا قيمة له لأنه لم يقع تحت إدراك العقل له، أو إدراك العقل لمصدره. فعدم إدراك المتكلمين جميعاً لمعنى العقل، جعلهم يطلقون لأنفسهم العنان في كثير من الأبحاث التي لا تقع تحت الحس، أو ليس لديهم معلومات سابقة تتصل بها.

أما عدم تمييز المتكلمين لطريقة القرآن عن طريقة الفلاسفة في البحث العقلي، فذلك أن القرآن بحث في الإلهيات، والفلاسفة بحثوا في الإلهيات أما بحث الفلاسفة في الإلهيات فهو أن الفلاسفة نظروا في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، فهم لم يبحثوا في الكون، وإنما بحثوا ما وراء الكون، وأخذوا يرتبون البراهين بمقدماتها، وتوصلوا من هذه البراهين إلى نتائج، ثم رتبوا على هذه النتائج نتائج أخرى، وهكذا حتى توصلوا إلى ما اعتبروه حقيقة عن الذات، وعن مقتضيات هذه الذات. وهم جميعاً على اختلاف النتائج التي توصلوا إليها، قد سلكوا في بحثهم طريقة واحدة، هي بحث ما وراء الطبيعة، أي ما وراء الكون، وإقامة البراهين المرتبة إما على فروض نظرية، أو على براهين أخرى، والوصول إلى نتائج يعتبرونها قطعية ويعتقدونها.

وهذه الطريقة في البحث تخالف طريقة القرآن، لأن القرآن إنما يبحث في الكون نفسه، في الموجودات: في الأرض والشمس والقمر والنجوم والحيوان والإنسان والدواب والإبل والجبال وغير ذلك من المحسوسات، وَيُتَوَصَّل منها إلى أن

يدرك السامع خالق الكون، خالق الموجودات، خالق الشمس، والإبل، والجبال، والإنسان، وغير ذلك، من إدراكه لهذه الموجودات. وحين يبحث فيما وراء الكون مما لا يقع تحت الحس، ولا يدرك من إدراك الموجودات، فإنه يصف واقعاً أو يقرر حقيقة ويأمر بالإيمان بذلك أمراً قاطعاً، ولا يلفت نظر الإنسان إلى إدراكه، ولا إلى شيء ليدركه منه. وذلك كصفات الله وكالجنة والنار والجن والشياطين وما شابه ذلك. وهذه الطريقة فهمها الصحابة وساروا عليها واندفعوا في البلاد يحملون للناس رسالة الإسلام ليسعدوهم بها كما سعدوا هم بهذه الرسالة. وظل الحال كذلك حتى انصرم القرن الأول كله، وتسربت الأفكار الفلسفية من الفلسفة اليونانية وغيرها ووجد المتكلمون، فتغيرت طريقة البحث العقلي، وصار هذا الجدال في ذات الله وفي صفات الله. وهو فوق كونه جدلاً عقيماً فإنه لا يعتبر بحثاً عقلياً مطلقاً، لأنه بحث في شيء لا يقع عليه الحس، وكل ما لا يقع عليه الحس لا مجال للعقل في بحثه ولا بوجه من الوجوه. على أن البحث في صفات الله هل هي عين الذات أم غير الذات، هو بحث في الذات، والبحث في الذات ممنوع أصلاً ومستحيل. ولهذا كان بحث المتكلمين جميعاً في صفات الله في غير محله وهو خطأ محض، فصفات الله توقيفية، فما ورد منها في النصوص القطعية ذكرناه بالقدر الذي ورد في النصوص ليس غير، فلا يجوز أن نزيد صفة لم ترد ولا أن نشرح صفة بغير ما ورد عنها بالنص القطعي.

الفلاسفة المسلمون

حين تسربت للمسلمين مسائل فلسفية تتعلق بأبحاث في الإلهيات، صار بعض العلماء في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي كالحسن البصري، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان، يتعرضون لمسائل كلامية متفرقة ومعدودة. ثم جاء بعدهم علماء عرفوا منطق أرسطو، واطلعوا بأنفسهم على بعض كتب الفلسفة بعد أن ترجمت، فتوسع البحث في المسائل الكلامية وصاروا يبحثون علم الكلام المعروف، وهؤلاء مثل واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي هذيل العلاف، والنظَّام. إلا أن دراسة هؤلاء لم تكن دراسة فلسفية كاملة وإنما دراسة أفكار فلسفية بتوسع، حتى أحاطوا بالآراء المختلفة في الفلسفة وبرأي كل فريق من الفلاسفة إحاطة في بعض المسائل بتتبعها لا في جميع المسائل، وكانوا فوق اقتصارهم على بعض الأبحاث الفلسفية يقيدون أنفسهم بإيمانهم بالقرآن. ولهذا لم يخرجوا عن أهل الإسلام، وإنما توسعوا في الاستدلال وأطلقوا لأنفسهم العنان في البراهين، ولكن لإثبات ما يقوي الإيمان، وللحرص على تنزيه الله. ولهذا لم يحصل منهم أي انحراف في العقائد على اختلاف معتقداتهم، فكلهم مسلمون مدافعون عن الإسلام.

ثم جاء بعد المتكلمين أفراد لم يبلغوا أن يكونوا جماعات أو مذاهب، ولم يتبعهم أحد المسلمين جماهيرياً، وإن استحسن بحثهم أفراد. هؤلاء الذين جاءوا بعد المتكلمين في الزمن وجوداً بين المسلمين في البلاد الإسلامية هم الفلاسفة المسلمون. ويبدو أن الذي أتاح لهؤلاء أن يوجدوا بين المسلمين، هو أن الاطلاع على الأفكار الفلسفية وعلى كتب الفلسفة قد حبب هذه الأبحاث للناس في ذلك العصر، فحمل ذلك بعض الأشخاص على التوسع في هذه الأفكار، فدرسها دراسة عميقة واسعة

ودراسة كلية مطلقة في كل شيء، وفي كل فكر، وفي كل اتجاه، واتجه إليها بكليته، وهضم قدراً صالحاً من الفلسفة يؤهله لأن يفكر تفكيراً فلسفياً وينتج إنتاجاً فلسفياً. فكان من جراء هذه الدراسات الواسعة العميقة للفلسفة ولا سيما الفلسفة اليونانية بنوع خاص، إنْ وجد بين المسلمين فلاسفة، وكان أول فيلسوف مسلم ظهر للوجود هو يعقوب الكندي المتوفى سنة ٢٦٠هـ. ثم تتابع ظهور الفلاسفة المسلمين. وعلى هذا لم يظهر الفلاسفة المسلمون في البلاد الإسلامية إلا بعد أن وجد المتكلمون، وبعد أن أصبحت طريقة هؤلاء المتكلمين هي السائدة، وهي موضع البحث والمناظرة والجدل، وكبرت الفلسفة في أعين الكثيرين من المتكلمين والعلماء. أما قبل ذلك فلم يكن أحد من المسلمين فيلسوفاً. وبذلك وجد في البلاد الإسلامية بين العلماء متكلمون وفلاسفة. إلا أن هنالك فرقاً بين المتكلمين والفلاسفة، فالمتكلمون كانوا ملمين ببعض الأفكار الفلسفية، أما الفلاسفة فهم علماء بالفلسفة، ولذلك كان الفلاسفة ينظرون إلى المتكلمين نظرة تجهيل، ويرى الفلاسفة أن المتكلمين هم أهل سفسطة وجدل، وأنهم هم أي الفلاسفة الذين يبحثون عقلياً في المعقولات البحث الفلسفي الصحيح.

وقد بحث كل من المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، إلا أن هناك خلافاً بين منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة، ويمكن تلخيص الفرق بينهما فيما يلي:

١- إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان وأقروا بصحتها وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها فهم يبرهنون عليها عقلياً ببراهين منطقية. فهم يجعلون البحث العقلي بالأسلوب المنطقي لإثبات عقائدهم، لأنهم قد آمنوا بالقواعد الأساسية للإسلام وصاروا يصوغون الحجج والبراهين لإثبات ما آمنوا به.

٢- إن أبحاث المتكلمين محصورة فيما يتعلق بالدفاع عن عقيدتهم ودحض

حجج خصومهم سواء أكانوا مسلمين- ولكنهم يخالفونهم في الفهم، من معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وغيرهم- أم كانوا غير مسلمين كالنصارى واليهود والمجوس وغيرهم، وإن كان البارز في أبحاثهم أنها للرد على المسلمين من متكلمين وفلاسفة.

٣- إن أبحاث المتكلمين أبحاث إسلامية وتعتبر على اختلافها وتناقضها آراء إسلامية، يعتبر كل مسلم اعتنق رأياً منها أنه اعتنق رأياً إسلامياً، وما يعتنقه يعتبر عقيدة إسلامية.

هذا هو منهج المتكلمين وهذا هو اعتباره. أما منهج الفلاسفة فإنه يتلخص فيما يلي:

١- إن الفلاسفة يبحثون المسائل بحثاً مجرداً. ومنهاج بحثهم وعماده إنما هو النظر في المسائل كما يدل عليها البرهان. ونظرتهم في الإلهيات إنما هي نظرة في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. وهم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، سائرين خطوة خطوة حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت فيعتقدونها. هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها، وبحثهم بحث فلسفي محض لا علاقة له بالإسلام من حيث البحث، وإن كانت تشاهد له علاقة من حيث بعض المواضيع. فإنهم كثيراً ما يُسَلِّمون في بحثهم بأشياء سمعية لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو على بطلانها، كالبعث والنشور والمعاد الجسماني. وكثيراً ما كانوا يبدون بعض الآراء في الفلسفة اليونانية متأثرين بعقيدتهم الإسلامية، ومصدرين الحكم في المسألة على أساسها. وكثيراً ما كانوا يحاولون التوفيق بين بعض قضايا الفلسفة والقضايا الإسلامية، ولكن هذا كان جانبياً وناتجاً عن كونهم مسلمين يتأثرون بالإسلام، ولكن

لا تأثر فكري يجعله أساساً كما الحال عند المتكلمين، بل تأثراً يشبه إلى حد بعيد تـأثر الفلاسفة المسيحيين بالمسيحية، والفلاسفة اليهود باليهودية، باعتبار أنه لا بد أن تظـل مفاهيم الأعماق رواسب تقفز أثناء البحث، أو تؤثر عليه بعض التأثير. أما الأسـاس الذي يسيرون عليه فهو الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، وتأثرهم الحقيقي إنما هـو بالفلسفة اليونانية، وعقليتهم إنما تكونت علـى الفلسـفة اليونانيـة. فكتبـوا أفكـارهم الفلسفية بعد نضجهم في الفلسفة اليونانية، ولا توجد أية صلة بالإسلام لفلسفتهم.

٢- إن الفلاسفة المسلمين لا يقفون دفاعاً عن الإسلام، وإنما يقفون عند تقرير الحقائق ويبرهنون عليها، ولا يدخلون في حكاية الأقوال المخالفة والرد عليهـا دفاعـاً عن الإسلام، وإن كان قد يكون تأثراً به. فالبحث العقلي هو الأصل وهو الموضـوع ولا يوجد غيره في بحثهم.

٣- إن أبحاث الفلاسفة المسلمين أبحاث غير إسلامية، بل هي أبحـاث فلسـفية محضة ولا علاقة للإسلام بها، ولا محل للإسـلام في بحثهـا، فـلا تعتـبر آراء إسـلامية وليست هي من الثقافة الإسلامية.

هذا هو الفرق بين منهج المـتكلمين ومـنهج الفلاسـفة المسـلمين، وهـذه هـي حقيقة الفلاسفة المسلمين. ومن الظلـم وخـلاف الواقـع والـدس علـى الإسـلام أن تسمى الفلسفة التي اشتغل فيها أمثال الكنـدي والفـارابي وابـن سـينا وغيرهـم مـن الفلاسفة المسلمين فلسفة إسلامية، لأنها لا تمت للإسلام بصلة، بل هي تتناقض مـع الإسلام تناقضاً تاماً سواء من حيث الأساس أو من حيث كثير من التفاصيل. أما من حيث الأساس فإن هذه الفلسفة تبحث في مـا وراء الكـون، أي في الوجـود المطلـق، بخلاف الإسلام فإنه إنما يبحث في الكون وفي المحسوسات فحسب، ويمنـع البحـث في

ذات الله، وفيما وراء الكون، ويأمر بالتسليم به تسليماً مطلقاً، والوقوف عند حد ما يؤمرون بالإيمان به منه دون زيادة، ودون أن يسمحوا للعقل في محاولة بحثه. وأما من حيث التفاصيل فإن في هذه الفلسفة أبحاثاً كثيرة يعتبرها الإسلام كفراً، ففيها أبحاث تقول بقدم العالم وأنه أزلي، وأبحاث تقول إن نعيم الجنة روحاني وليس مادياً، وأبحاث تقول إن الله يجهل الجزئيات، وغير ذلك مما هو كفر صراح قطعاً في نظر الإسلام. فكيف يقال عن هذه الفلسفة إنها فلسفة إسلامية مع هذا التناقض البيِّن؟ على أنه لا توجد في الإسلام فلسفة مطلقاً، لأن حصره للبحث العقلي في المحسوسات ومنعه العقل من أن يبحث فيما وراء الكون يجعل كافة أبحاثه بعيدة عن الفلسفة، سائرة في غير طريقها، ولا يجعل فيه أي احتمال لأن توجد فيه أبحاث فلسفية، ولذلك لا توجد فلسفة إسلامية. وإنما يوجد في الإسلام بحث القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما وحدهما أصل الإسلام عقيدة وأحكاماً، أمراً ونهياً وإخباراً.

الأنبياء والرسل

النبي والرسول لفظان متغايران، ولكنهما يجتمعان في إيحاء الشرع لهما- والفرق بينهما هو أن الرسول من أوحي إليه بشرع وأُمِرَ بتبليغه، أما النبي فهو من أوحي إليه بشرع غيره من الرسل وَأُمِرَ بتبليغه. فالرسول من أُمِرَ بتبليغ شرع نفسه، والنبي من أُمِرَ بتبليغ شرع غيره. وقد قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيّٖ ﴾ الآية «الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو الناس إليها. والنبي من بعثه الله لتقرير شرع سابق». فسيدنا موسى نبي لأنه أوحي إليه بشرع، ورسول لأن الشرع الذي أوحي له به رسالة له. وسيدنا

هرون نبي لأنه أوحي إليه بشرع وليس برسول لأن الشرع الذي أوحى له به ليبلغه لغيره هو ليس رسالة له وإنما هو رسالة لموسى. وسيدنا محمد نبي لأنه أوحي إليه بشرع، ورسول لأن الشرع الذي أوحى له به هو رسالة له. والرسالة سفارة العبد بين الله وبين العباد، ليبين ما يعالج ما يحتاجونه من مصالح الدنيا والآخرة. والحكمة تقتضي إرسال الرسل لما فيه من الحكم والمصالح. وقد وقع إرسال الرسل فعلاً. فقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعذاب، ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والآخرة، لأن ذلك مما لا طريق للعقل إليه لعدم إحاطته بالإنسان وأحواله. وقد أيد الله الأنبياء والرسل بالمعجزات الناقضات للعادات، لأن المعجزة هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يُعْجِزُ المنكرين على الإتيان بمثله. وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب. وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه عند من يقتنع بهذه المعجزة، وبأنها لا تحصل من البشر.

وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ. أما نبوة آدم فثابتة بالكتاب قال تعالى ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ ومعنى اجتباه اصطفاه. وأيضاً فإن القرآن دال على أن الله أمره ونهاه قال تعالى ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر. فهو نبي بالوحي لا غير والنبي من أوحي إليه بشرع، وكل أمر ونهي شرع، فهو إذن قد أوحي إليه، فهو نبي. وأيضاً نبوته ثابتة بالسنة فقد روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر

وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي). وأيضاً فإن إجماع الصحابة على أن آدم نبي.

وأما نبوة محمد ﷺ فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة. أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر الذي يفيد القطع، وأما إظهار المعجزة فلأنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك. حتى أعرضوا عن معارضته بالكلام والبلاغة وهم أعلى الناس كعباً في ذلك، إلى معارضته بالقوة والسيف. ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر دواعي النقل، الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ يقيناً.

أما عدد الأنبياء فلم يعرف، لأن الله تعالى يقول للرسول ﷺ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾. وأنه وإن روي عدد في بعض الأحاديث، ولكن الأحاديث الواردة في بيان عدد الأنبياء خبر آحاد لا قيمة لها في العقيدة، فإن خبر الآحاد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه، لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات. ولذلك يقتصر على ما ورد منهم في القرآن الكريم لأنه قطعي، ولم يرو أنه ورد عنهم عدد في الحديث المتواتر. أما من ورد ذكرهم في القرآن الكريم فقد قال الله تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾

﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ ۖ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ۚ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ ﴿٨٥﴾ وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا ۖ إِنَّهُم مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۗ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ وقال تعالى ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ ﴾. وكل الأنبياء كانوا مخبرين عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة، وصادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل البعثة والرسالة. وهم معصومون عن الكذب وعن الخطأ في التبليغ، كما أنهم معصومون عن ارتكاب المعصية. أما ما نقل عن الأنبياء مما يشعر بالكذب والمعصية فإنه إن كان منقولاً بطريق الآحاد فلا قيمة له وهو مردود. وأما ما نقل بطريق القطع كمثل ما ورد في القرآن عن بعض الأنبياء، فإن منه ما حصل قبل النبوة والرسالة وهذا جائز في حقهم لأنهم معصومون بعد الرسالة لا قبلها، ومنه ما هو من قبيل خلاف الأولى كفعل مكروه، أو ترك مندوب أو اختيار مباح غيره أولى بالنبي منه، مثل مخالفتهم لأمر غير جازم أو نهي غير جازم، وهذا كله جائز في حق الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

عصمة الأنبياء

حين يقال إن العقيدة الإسلامية هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر وخيرهما وشرهما من الله تعالى، لا يعني أنه لا يوجد غيرها أشياء يجب الاعتقاد بها، بل يعني أن هذه هي الأساس. وهناك أفكار أخرى تتعلق بالعقيدة منها عصمة الأنبياء، وهي داخلة تحت الإيمان بالأنبياء. ودليل عصمة الأنبياء دليل عقلي وليس دليلاً سمعياً، لأن ثبوت نبوة النبي ورسالة الرسول لمن أرسل إليهم عقلية تثبت بمعجزة محسوسة، فكون النبي معصوماً لا بد أن يكون عقلياً لأنه من مقتضيات ثبوت نبوة الأنبياء والرسل. فإن عصمة الأنبياء والرسل مسألة يحتمها العقل. لأن كونه نبياً أو رسولاً يحتم أنه معصوم في التبليغ عن الله. إذ لو تطرق الخلل إلى إمكانية عدم العصمة في مسألة واحدة لتطرق الخلل إلى كل مسألة. وحينئذ تنهار النبوة والرسالة كلها. فثبوت أن الشخص نبي الله أو رسول من عند الله تعني أنه معصوم فيما يبلغه عن الله، فعصمته في التبليغ حتمية، والكفر بها كفر بالرسالة التي جاء بها، وبالنبوة التي بعث بها. وعلى هذا فكل نبي ورسول معصوم عن الخطأ في التبليغ، لأن من صفات النبي والرسول العصمة في التبليغ، وهي من الصفات التي يحتم العقل وجودها في كل نبي ورسول.

أما عصمة الأنبياء والرسل عن الأفعال المخالفة لأوامر الله ونواهيه فالدليل العقلي قائم على أنه معصوم عن الكبائر حتماً، فلا يفعل كبيرة من الكبائر مطلقاً لأن فعل الكبيرة يعني ارتكاب المعصية. والطاعة لا تتجزأ والمعصية لا تتجزأ. فإذا تطرقت المعصية إلى الفعل تطرقت إلى التبليغ، وهي تناقض الرسالة والنبوة. ولذلك كان الأنبياء والرسل معصومين عن الكبائر كما هم معصومون بالتبليغ عن الله. أما العصمة عن الصغائر، فإنه قد اختلف العلماء فيها، فمنهم من قال إنهم غير

معصومين عنها، لأنها ليست معصية، ومنهم من قال إنهم معصومون عنها لأنها معصية والحق أن كل ما كان طلب فعله أو طلب تركه جازماً- أي جميع الفروض والمحرمات- هم معصومون بالنسبة لها، معصومون عن ترك الواجبات، وعن فعل المحرمات، سواء أكانت كبائر أم صغائر. أي معصومون عن كل ما يسمى معصية ويصدق عليه أنه معصية. وما عدا ذلك من المكروهات والمندوبات وخلاف الأولى، فهم غير معصومين عنه، لأنه لا يتناقض مع النبوة والرسالة. فيجوز عليهم فعل المكروه وترك المندوب، لأنه لا يترتب عليه إثم، ويجوز عليهم فعل خلاف الأولى، وهو فعل بعض المباحات دون البعض، لأن ذلك في جميع وجوهه، لا يدخل تحت مفهوم كلمة معصية. هذا ما يحتمه العقل ويقتضيه كونهم أنبياء ورسل.

إلا أن هذه العصمة للأنبياء والرسل إنما تكون بعد أن يصبح نبياً أو رسولاً بالوحي إليه. أما قبل النبوة والرسالة فإنه يجوز عليهم ما يجوز على سائر البشر، لأن العصمة هي للنبوة والرسالة.

الوحي

الوحي من الأمور الداخلة في العقائد، ويجب على المسلم الاعتقاد بالوحي. إلا أن دليل الوحي ليس عقلياً، وإنما هو نقلي. لأن الوحي لا يقع عليه الحس فلا يتأتى للعقل أن يثبته مطلقاً. وكل محاولة لإثباته عن طريق العقل محاولة غير صحيحة، لأنه لا يمكن أن يثبت عن طريق العقل لعدم وقوع الحس عليه، فدليله نقلي لا عقلي. وقد ثبت أن الوحي نزل على الرسول ﷺ بنص القرآن القطعي قال تعالى ﴿ كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ وقال ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ ﴾ وقال ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ وقال ﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ ﴾ وقال ﴿ وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَٱصۡبِرۡ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴾.

والوحي الذي كان ينزل على الرسول ﷺ له ثلاث حالات، وهي الحالات التي تكون للوحي الذي ينزل على كل نبي ولا يوجد غيرها، وتدخل فيها جميع الحالات التي تندرج تحتها. وقد بين الله تعالى هذه الحالات في صريح القرآن حصراً قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ ﴾ أي ما صح أن يكلم الله أحداً إلا موحياً أو مسمعاً من وراء حجاب أو مرسلاً رسولاً. والوحي الذي كان ينزل على الرسول ﷺ له حالتان أشار إليهما الرسول حين سئل كيف يأتيه الوحي بقوله: (أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه وأحياناً يتمثل إليّ المَلَك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول). وهاتان الحالتان هما ما يلي:

أولاً: ما وقع له عليه السلام بإشارة المَلَـك بالإلقـاء مـن غـير بيـان بـالكلام، وذلك ما ألقاه الملك في روع الرسول كما قال عليه الصلاة والسلام (إن روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلـب)، أو ما وقع للرسول وكان يراه في المنام فإنه وحي من الله يوحى لـه باليقظـة ويـوحى لـه بالمنام، فيلهمه الشيء إلهاماً في حال يقظته، ويريه الشـيء رؤيـا في حـال منامـه وهـو إلهام، كما قالت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها (أول ما بُدِئَ رسول الله ﷺ الرؤيـا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح). أو ما وقع للرسول مما كان يحس به أن الوحي جاءه ولكنه لا يظهر له كمـا روي عـن عائشـة رضـي الله عنها أن الحارث بن هشام ﷺ سأل رسـول الله ﷺ فقـال يـا رسـول الله كيـف يأتيـك الوحي فقال رسول الله ﷺ (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال). فهذه الأنواع: الإلهام والمنام والإعطاء خفية دون كـلام وكل ما شاكلها هي حالة واحدة تـدخل تحـت قولـه تعـالى ﴿إِلَّا وَحۡيًا﴾لأن اللغـة تقول أوحى إيحاء إلى فلان أشار وأوما، والله إليه، ألهمه. والله تعـالى يقـول ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ والإيحاء إلى النحل إلهاماً والقذف في قلوبها وتعليمها.

ثانياً: ما يأتيه بلسان الملك، فيقع في سمعه عليه السلام بعد علمه بدليل قاطع أن هـذا هو الوحي وهو الملك. والملك هو جبريل، قـال تعـالى ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾. وذلك أن يرسل الله جبريل فيكلم الرسول ويسمع كلامـه ويحفظه عنه، قال عليه السلام (وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقـول). وعـن أبـي

هريرة قال: (كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال له ما الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال: ما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال متى الساعة؟ قال ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، وسأخبرك عن أشراطها: إذا ولدت الأَمَةُ ربتها، وإذا تطاول رعاة الإبل البهم في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا النبي ﷺ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ الآية، ثم أدبر. فقال: ردوه، فلم يروا شيئاً. فقال: هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم). ووقائع نزول جبريلعليه السلام حين كان يكلمه فيسمع قوله جاءت على عدة أحوال ذكرت في الأحاديث، فيوحي للرسول، وهذا الوحي هو أن يلقي الملك إلى الرسول المعاني بالكلام وذلك إما وحي باللفظ والمعنى وهذا محصور بالقرآن الكريم، وإما وحي بالمعنى ويعبر عنه الرسول ﷺ بلفظ من عنده، أو بفعله أو سكوته وهذا هو السنة. ويعتبر الحديث القدسي من السنة لأن معناه وحي من الله ولفظه من عند الرسول عليه السلام، ولا تكون ألفاظ الحديث القدسي من الله مطلقاً، لأن الألفاظ التي من الله خاصة بالقرآن الثابت إعجازه. وأنه وإن كانت السنة تأتي في الإلهام والمنام والإلقاء في القلب، فإنها تأتي كذلك في حالة اليقظة أو تكليم جبريل للرسول. أما القرآن فلا يأتي إلا بواسطة الرسول لأن ألفاظه من الله. وقد جاءت عدة آيات تنص على الوحي بالقرآن قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾. وقال: ﴿ وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ والكتاب القرآن وَمِنْ للبيان. وقال: ﴿ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ وقال: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ ﴾. وقال: ﴿ وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ

﴿إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾. وهو القرآن. وقد جاءت آيات في الوحي عامة تشمل السنة كقوله تعالى: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾. وقوله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ﴾. وقوله: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ﴾.

هاتان الحالتان الواردة فيها الآثار، أما الحالة الثالثة وهي الواردة في قوله ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، فقد حصلت مع سيدنا موسى عليه السلام. والواقع الذي تشير إليه الآية في هذه الحالة من الوحي هو أن يكلم الله النبي من وراء حجاب أي كما يكلم المحتجب بعض خواصه، وهو من وراء الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه، وذلك كما كلم الله موسى. ولم يرد أن ذلك حصل مع الرسول ﷺ إلا في وضع واحد، هو وضع الاسراء والمعراج الذي جاء في الحديث الصحيح، والذي أشارت إليه آيات سورة النجم، وهي قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾. وما عدا هذا الوضع وهو وضع الإسراء والمعراج، فإن الوحي الذي نزل على الرسول ﷺ كان في الإلهام وفي إرسال الرسول. وعلى أي حال فإن جميع أنواع الوحى حجة. فإخبار الملَك للرسول بالكلام أو الإشارة وحي صريح، والإلهام والرؤيا وحي صريح، وتكليم الله للنبي من أنواع الوحي. وهذا الوحي حجة قطعية لوروده في النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة.

لا يجوز في حق الرسول
أن يكون مجتهداً

القول بأن سيدنا محمداً ﷺ اجتهد في بعض الأحكام وأخطأ في اجتهاده وصحح الله له هذا الخطأ معناه أن سيدنا محمداً ﷺ بلغ الناس شريعة من اجتهاده لا عن الوحي، وأنه غير معصوم في بعض ما يبلغه الناس من شريعة الإسلام. وهذا كله باطل عقلاً وشرعاً. فإن سيدنا محمداً ﷺ نبي ورسول فهو كباقي الأنبياء والرسل معصوم عن الخطأ فيما يبلغه عن الله تعالى عصمة قطعية دل عليها الدليل العقلي. وفوق ذلك فإنه ورد الدليل الشرعي القطعي الثبوت القطعي الدلالة على أن تبليغه الرسالة في كلياتها وجزئياتها إنما كان عن الوحي، وما كان الرسول ﷺ يبلغ الأحكام إلا عن الوحي. قال تعالى في سورة الأنبياء ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ ﴾ أي قل لهم يا محمد إنما أنذركم بالوحي الذي أنزل علي، أي أن إنذاري لكم محصور بالوحي. وقال تعالى في سورة النجم ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ وكلمة ما ينطق من صيغ العموم فيشمل القرآن والسنة، ولا يوجد ما يخصصها بالقرآن لا من الكتاب ولا من السنة، فتبقى على عمومها، أي أن جميع ما ينطقه من التشريع وحي يوحى. ولا يصح أن تخصص بأن ما ينطقه من القرآن فقط، بل يجب ان تبقى عامة شاملة للقرآن والحديث.

وأما تخصيصها فيما يبلغه عن الله من تشريع وغيره من الأحكام والعقائد والأفكار والقصص، وعدم شمولها للأساليب والوسائل وأمور الدنيا، من أعمال الزراعة والصناعة والعلوم وما شاكلها، فإنه قد حصل هذا التخصيص بأمرين:

الأول نصوص أخرى جاءت مخصصة لها في التشريع. فإن الرسول ﷺ قال في موضوع تأبير النخل (أنتم أدرى بأمور دنياكم)، وقال لهم في معركة بدر عن مكان النزول حين سألوه هل هذا وحي من الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال (هو الرأي والحرب والمكيدة). فهذه النصوص خصصت الوحي في غير أمور الدنيا وفي غير ما هو من قبيل الحرب والرأي والمكيدة. وأما الأمر الثاني الذي خصص الوحي بالتشريع والعقائد والأحكام وغير ذلك؛ فإنه واضح من موضوع البحث. ذلك أنه رسول والبحث فيما أرسل به لا في غير ذلك، فكان موضوع الكلام هو المخصص، وصيغة العموم تبقى عامة، ولكن في الموضوع الذي جاءت به ولا تضم جميع المواضيع. نعم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن المراد بالسبب هو الحادثة التي نزل بسببها القرآن، فالموضوع ليس خاصاً بها بل هو عام لجميع الحوادث ولكن في موضوع الكلام لا في جميع المواضيع. وموضوع بحث الوحي هو الإنذار أي التشريع والأحكام، قال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ ﴾ وقال في سورة ص ﴿ إِن يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ فإنها تبين أن المراد هو ما أتى به من العقائد والأحكام وكل ما أمر بتبليغه والإنذار به. ولذلك لا تشمل استعمال الأساليب أو أفعاله الجبلية التي تكون من جبلة الإنسان أي من طبيعة خلقته، كالمشي والنطق والأكل الخ... وتختص بما يتعلق بالعقائد والأحكام الشرعية لا بالأساليب والوسائل وما شابهها مما لا يدخل تحت العقائد والأحكام. وعلى ذلك فكل ما جاء به الرسولﷺ مما أُمِرَ بتبليغه من كل ما يتعلق بأفعال العباد والأفكار هو وحي من الله.

ويشمل الوحي أقوال الرسول وأفعاله وسكوته، لأننا مأمورون باتباعه. قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾. وقال: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى

﴿رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. فكلام الرسول وفعله وسكوته دليل شرعي. وهي كلها وحي من الله تعالى.

وقد كان رسول الله، سيدنا محمد، ﷺ يتلقى الوحي ويبلغ ما يأتيه من الله تعالى، ويعالج الأمور بحسب الوحي ولا يخرج عن الوحي مطلقاً. قال تعالى في سورة الأحقاف ﴿إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ﴾. وقال في سورة الأعراف: ﴿إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ﴾. أي لا أتبع إلا ما يوحى إلي من ربي. فحصر اتباعه بما يوحى إليه من ربه. وهذا كله صريح وواضح وظاهر في العموم. وإن كل ما يتعلق به ﷺ مما هو مأمور بتبليغه هو وحي فحسب. وكانت حياة الرسول التشريعية في بيان الأحكام للناس سائرة على ذلك، فإنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي في كثير من الأحكام، كالظهار واللعان وغيرهما، وما كان يقول حكماً في مسألة أو يفعل فعلاً تشريعياً، أو يسكت سكوتاً تشريعياً، إلا عن وحي من الله تعالى. وقد كان يختلط على الصحابة في بعض الأحيان الحكم في فعل من أفعال العباد بالرأي في شيء أو وسيلة أو أسلوب فيسألون الرسول: أذلك وحي يا رسول الله أم الرأي والمشورة؟ فإن قال لهم وحي سكتوا لأنهم عرفوا أنه ليس من عنده. وإن قال لهم: بل هو الرأي والمشورة تناقشوا معه وربما اتبع رأيهم كما في بدر، وأحد، والخندق. وكان يقول لهم في غير ما يبلغه عن الله (أنتم أدرى بأمور دنياكم) كما ورد في حديث تأبير النخل. ولو كان الرسول ينطق في التشريع عن غير وحي لما كان ينتظر الوحي حتى يقول الحكم، ولما سأله الصحابة عن الكلام هل هو وحي أم رأي، إذ لأجاب من عنده أو لناقشوه من غير سؤال. وعلى ذلك فإنه عليه الصلاة والسلام كان لا يصدر في قوله أو فعله أو سكوته إلا عن وحي من الله تعالى. لا عن رأي من عنده. وأنه عليه

الصلاة والسلام ما كان يجتهد قط، ولا يجوز الاجتهاد عليه شرعاً وعقلاً. أما شرعاً فللآيات الصريحة التي تدل على حصر جميع ما يتعلق به بالوحي ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِ﴾ ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾. وأما عقلاً فلأنه ﷺ كان ينتظر الوحي في كثير من الأحكام مع الحاجة الماسة لبيان حكم الله فلو جاز له الاجتهاد لما أخر الحكم بل يجتهد. وبما أنه كان يؤخر الحكم حتى ينزل الوحي فدل على أنه لم يجتهد، ودل على أنه لا يجوز له الاجتهاد، إذ لو جاز لما أخر الحكم مع الحاجة إليه. وأيضاً فإنه ﷺ واجب الاتباع، فلو اجتهد لجاز عليه الخطأ، ولو أخطأ وجب علينا اتباعه فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل. لأن الله لا يأمر باتباع الخطأ. وفوق ذلك فإن الرسول معصوم عن الخطأ في التبليغ ولا يجوز في حقه الخطأ في التبليغ مطلقاً، لأن جواز الخطأ على الرسول ينافي الرسالة والنبوة. فالإقرار بالرسالة والنبوة يحتم عدم جواز الخطأ على الرسول، وفي التبليغ يحتم عصمته عن الخطأ في التبليغ، ولذلك يستحيل في حق الرسول الخطأ فيما يبلغه عن الله تعالى. وعليه فلا يجوز في حقه ﷺ الاجتهاد مطلقاً. وكل ما بلغه من الأحكام بقوله أو فعله أو سكوته وحي من الله تعالى ليس غير.

ولا يقال إن الله لا يقره على الخطأ، وإنه يبينه له سريعاً. لأن الخطأ في الاجتهاد حين يحصل من الرسول يصبح فرضاً على المسلمين أن يتبعوه حتى يحصل البيان، فيكون هذا البيان جدد حكماً آخر غير الحكم الأول أُمِرَ المسلمون باتباعه وبترك الأول وهو الخطأ. وهذا باطل ولا يجوز في حق الله أن يأمر الناس باتباع خطأ ثم يأمرهم بتركه واتباع الصواب. وكذلك لا يجوز في حق الرسول أن يبلغ حكماً، ثم يقول لهم هذا الحكم خطأ لأنه من عندي، والصواب ما جاءني من الله وهو هذا،

ويبلغهم ترك الحكم الأول لأنه خطأ ويبلغهم الصواب.

ولا يقال إن هذا دليل عقلي على أمر شرعي وهو لا يجوز، لأن الأمر الشرعي يجب أن يكون دليله شرعياً، لأن الأمر الشرعي الذي يجب أن يكون دليله شرعياً فحسب هو الحكم الشرعي. أما العقائد فإن دليلها يكون عقلياً ويكون شرعياً، وموضوع أن الرسول يكون مجتهداً أو لا يكون مجتهداً هو من العقائد وليس من الأحكام الشرعية، فدليله يكون عقلياً ويكون شرعياً. و كونه لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً ثابت بالدليل العقلي والدليل الشرعي، وهو عقيدة من العقائد.

ولا يقال إن الرسول اجتهد فعلاً في أحكام متعددة وأن الله لم يُقِرَّهُ على هذا الاجتهاد، وصححه وأنزل الآيات تبين الحكم الصواب. لا يقال ذلك لأنه لم يحصل من الرسول اجتهاد في تبليغ أي حكم من أحكام الله مطلقاً، بل الثابت بنص القرآن وبصحيح السنة أنه ﷺ كان يبلغ عن الوحي، ولا يبلغ شيئاً من التشريع والعقائد والأحكام ونحوها إلا إذا جاءه عن طريق الوحي. وأنه كان حين لا ينزل الوحي في حادثة ينتظره حتى ينزل.

وأما الآيات التي أوردها من يقولون بأن الرسول اجتهد بالفعل والتي توهموا حصول الاجتهاد فيها، فإنه لا يوجد فيها ولا آية حصل فيها اجتهاد. فمثل قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝١ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ ومثل هذا من الآيات والأحاديث، فإن ذلك لم يكن من قبيل الاجتهاد في حكم وتبليغه للناس،

وإنما هو من قبيل العتاب على القيام بأعمال تخالف ما هو الأولى بالرسول أن يقوم به. إذ لم يبلغ الرسول حكماً معيناً للناس ثم جاءت الآية تبين خطأ الحكم الذي بلغه وخطأ اجتهاده فيه، وتطلب تبليغ الصواب في هذا الحكم. وإنما واقع الأمر أن الرسول قام بعمل من الأعمال تطبيقاً لحكم شرعي من أحكام الله التي سبق أن نزل بها الوحي وبلغها الرسول للناس، فخالف الرسول ما هو الأولى به أن يقوم به حسب هذا الحكم، فعوتب على هذه المخالفة، وليس هذا العتاب تشريعاً لحكم جديد. فالحكم كان مشرعاً وكان مأموراً به، وكان الرسول قد بلَّغه. وفي هذه الحوادث التي جاءت بها هذه الآيات قام عليه الصلاة والسلام بالعمل حسب ما أمر الله، إلا أن قيامه كان خلاف الأولى فعوتب على ذلك عتاباً. فالآيات آيات عتاب على قيام الرسول بما هو خلاف الأولى، وليست آيات تشريع أحكام جديدة لم تكن قد شرعت، وليست تصحيحاً لاجتهاد، ولا تشريعاً لحكم آخر يخالف حكماً كان الرسول قد اجتهد فيه. والأنبياء والرسل يجوز عليهم شرعاً وعقلاً أن يفعلوا خلاف الأولى لأن معنى خلاف الأولى أن يكون هناك أمر مباح، ولكن بعض أعماله أولى من بعضها. أو أن يكون هنالك أمر مندوب ولكن بعض أعماله أولى من بعضها. فمباح للمرء أن يسكن المدن أو أن يسكن القرى، ولكن سكنى المدن أولى من سكنى القرى لمن يعاني أمور الحكم ومحاسبة الحكام، فإذا سكن القرى فعل خلاف الأولى. وإعطاء الصدقة سراً وجهراً أمر مندوب ولكن إعطاءها سراً أولى من إعطائها جهراً، فإذا أعطاها علناً فعل خلاف الأولى. فالرسول ﷺ يجوز عليه أن يقوم بما هو خلاف الأولى، بل يجوز عليه أن يقوم بكل ما لا يعتبر من المعاصي. وقد قام بما هو خلاف الأولى فعلاً فعاتبه الله على ذلك. والناظر في الآيات التي أوردوها يجد أن منطوق الآيات ومفهومها ودلالتها يدل على ذلك.

فإن قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ وَأَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ يدل على أن الأسر كان مشروعاً بشرط سبق الإثخان. ويؤيده آية ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾ فحكم الأسرى لم ينزل في آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ وَأَسْرَىٰ﴾ الآية- وإنما نزل قبل ذلك في سورة محمد التي تسمى سورة القتال، وقد نزلت قبل سورة الأنفال. فقد نزل في سورة القتال هذه حكم الأسرى قال تعالى ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ فكان حكم الأسرى نازلاً ومعروفاً قبل نزول ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ﴾الآية. فلم يكن في هذه الآية أي تشريع للأسرى، ولفظها لا يوجد فيه أي تشريع للأسرى، وإنما هو خطاب للرسول بأنه ما كان ينبغي له أن يأخذ الأسرى حتى يثخن. والمراد بالإثخان هو القتل والتخويف الشديد. ولا شك أن الصحابة قتلوا يوم بدر خلقاً عظيماً وكسبوا المعركة، وليس من شرط الإثخان في الأرض قتل جميع الناس. ثم إنهم بعد القتل الكثير أسروا جماعة. وهذا جائز من آية سورة محمد التي هي سورة القتال ومن هذه الآية نفسها، فإنها تدل على أنه بعد الإثخان يجوز الأسر. فصارت هذه الآية دالة دلالة بينة على أن ذلك الأسر كان جائزاً بحكم هذه الآية. فلا يكون الرسول قد اجتهد في حكم الأسرى حين أسر وجاءت الآية تصحح اجتهاده، ولا يكون الأسر الذي فعله الرسول في بدر تشريعاً فجاءت الآية تبين خطأه. وكذلك لا يكون هذا الأسر ذنباً مخالفاً للحكم الذي نزل، ولكن يدل على أن الرسول في تطبيق حكم الأسرى الوارد في آية محمد ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ﴾ الآية- على هذه الحادثة، وهي معركة بدر كان الأولى أن يكون القتل أكثر حتى يكون الإثخان أبرز، فنزلت الآية

معاتبة النبي ﷺ على تطبيقه الحكم على وجه هو خلاف الأولى. فهي عتاب على فعل قام به تطبيقاً لحكم سابق وليست هي تشريعاً لحكم، ولا تصحيحاً لاجتهاد. وأما قوله تعالى في تمام الآية ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فإنه من تمام العتاب في الآية، أي أنكم أخذتم الأسرى قبل المبالغة في الإثخان طمعاً في فداء هؤلاء الأسرى أي ترغبون بأخذهم حطام الدنيا من الفداء الذي يترتب على أخذهم أسرى، والله يريد إعزاز دينه بقتلهم في المعركة لا بأخذهم أسرى. والموضوع أخذ الأسرى، وعرض الحياة الدنيا يترتب على الأسر وليس هو عتاباً على أخذ الفداء، وإنما هو عتاب على الأسر قبل الإثخان. فهو متمم لمعنى الآية الذي بدأت به من أولها ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ وأما قوله تعالى ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ فإنه ليس وعيداً من الله بالعذاب على أخذ الفداء كما يتوهم البعض، بل هو بيان للنتائج التي كان يمكن أن تترتب على أخذ الأسرى قبل المبالغة بالإثخان وهي خسران المعركة وإصابة المسلمين بالقتل من الكفار، وهذا هو العذاب العظيم وليس عذاب الله. أي لولا علم الله بأنكم ستنتصرون لأصابكم في أخذكم الأسرى قبل المبالغة بإثخان الكفار قتل وانكسار من أعدائكم. وقد أطلق القرآن كلمة عذاب على القتل في الحرب قال تعالى ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾. ولا يتأتى أن يكون معناها عذاب الله، لأن الخطاب عام للرسول والمؤمنين ولأنه إن اعتبرت الآية تصحيح اجتهاد على حد تعبيرهم فهو خطأ معفو عنه لا يستحقون عليه عذاباً من الله، وإن اعتبرت عتاباً على خلاف الأولى كما هو

الواقع فلا يستحق عليها عذاباً من الله، فلا يتأتى مطلقاً أن يكون مس العذاب من الله، بل المعنى، لأصابكم قتل وإذلال من أعدائكم. وأما الأحاديث الواردة في سبب نزول هذه الآية وفي قصصها فإنها أخبار آحاد لا تصلح دليلاً على العقيدة، وجواز الاجتهاد في حق الرسول وعدم جوازه من العقيدة. وفوق ذلك فإنها تعارض القطعي وهو النص الصريح الوارد في سورة محمد في حكم الأسرى وكونه كان نازلاً على الرسول، والأحاديث تدل على أنهم هم الذين أعطوا رأيهم. وأيضاً فإن حكم الأسرى حكم شرعي ينتظر فيه الرسول الوحي، ولا يشاور أصحابه فيه ثم يعمل بما يشيرونه فينزل الوحي فيصححه لأنه يجعل تشريع بعض الأحكام بالشورى لا بالوحي. ولهذا فإن جميع الأحاديث الواردة في هاتين الآيتين ترد دراية وتسقط عن اعتبار الاحتجاج. وأما قوله تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ فإنها لا تدل على اجتهاد، لأنه حكم أنه يجوز للرسول أن يأذن لمن شاء، قد جاء قبل نزول هذه الآية، فقد جاء في سورة النور قال تعالى ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ وقد نزلت هذه السورة بعد سورة الحشر في معركة الخندق، وآية ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ جاءت في سورة التوبة، ونزلت في شأن غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة، فالحكم كان معروفاً وآية النور صريحة تدل على أنه يجوز للرسول ﷺ أن يأذن لهم. ولكن في تلك الحادثة التي نزلت فيها آية التوبة وهي غزوة تبوك وتجهيز جيش العسرة كان الأولى أن لا يأذن الرسول للمنافقين في التخلف. فلما أذن لهم في تلك الحادثة بالذات عاتبة الله على ذلك الفعل، أي عاتبه على القيام بما هو خلاف الأولى. وليست الآية تصحيحاً

لاجتهاد، ولا تشريعاً لحكم يخالف حكماً كان الرسول قد اجتهد فيه في نفس الحادثة، وإنما هو عتاب على ما هو خلاف الأولى.

وأما قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ فإنها جاءت بعد قوله تعالى ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ الآية. وقد بين الله في آية ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ﴾ أن لا يصحبهم الرسول في غزواته وذلك لتخذيلهم وإهانتهم حتى لا ينالوا شرف الجهاد والخروج مع الرسول. ويبين في الآية التي بعدها مباشرة وهي ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ الآية شيئاً آخر في إذلالهم. وكان ذلك أثناء الحملة على المنافقين للقضاء عليهم. فالآية هذه والآية التي قبلها والآية التي بعدها تبين أحكام المنافقين والكيفية التي يجب أن يعاملوا بها من الاحتقار والإذلال وإنزالهم عن رتبة المؤمنين. وليس في الآية ما يدل على أن الرسول اجتهد في حكم، وجاءت الآية دالة على خلافه، بل هي تشريع ابتداء في حق المنافقين، وهي منسجمة مع آيات المنافقين المكررة في نفس السورة، فلا يظهر فيها لا صراحة ولا دلالة ولا منطوقاً ولا مفهوماً ولا ما يبعث أدنى شبهة أنها تصحيح لاجتهاد وتنبيه على خطأ. وأما ما ورد في شأن نزول هذه الآية من أخبار فهي أخبار آحاد ولا تصلح دليلاً على العقائد ولا تعارض القطعي الذي يحصر تبليغ الرسول للأحكام بما جاء به الوحي ليس غير، وأنه لا يتبع إلا الوحي. علاوة على أن هذه الأحاديث تجعل عمر بن الخطاب يحاول منع الرسول عن الصلاة على جنازة فهو إما

يريد أن يمنعه عن فعل يشرع به حكماً، أو يمنع الرسول عن القيام بعبادة حسب حكم شرعي مشرع، والرسول يسكت عنه ثم يرجع لرأيه بعد نزول الآية. وهذا لا يجوز في حق الرسول، فالعمل بالحديث هذا يعارض كون الرسول نبياً فَيُـرَدُّ الحـديث دراية. والحديث يدل على أن الرسول أعطى قميصه لعبد الله بن أُبيّ وكان يريـد أن يصـلي عليه وهو رأس المنافقين. وعبد الله بن أُبيّ فضحه الله بعد غزوة بني المصـطلق وجـاء ابنه إلى الرسول ليعرف إذا كان الرسول قد قرر قتلة أن يتولى هو قتل أبيه، والله تعالى أنزل سورة المنافقين بعد غزوة بني المصطلق وقال للرسول فيها ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ وقال له فيهـا ﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ وقـال لـه فيهـا ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ ثم يأتي الرسـول بعـد ذلـك فيعطـي قميصـه لـرأس المنافقين ويحاول أن يصلي على رأس المنافقين فيمنعه عمر فهذا يناقض الآيات. فآيـة التوبة نزلت في السنة التاسعة بعد سورة المنافقين بعدة سنوات، فالأحاديث عن عمر، وعن القميص، وغير ذلك من الأحاديث تعارض واقع معاملة المنافقين بعد غزوة بني المصطلق، وتعارض الآيات التي نزلت قبلها في شأن المنافقين، ولذلك تُرَدُّ أيضـاً مـن هذه الناحية دراية.

وأمـــا قولـــه تعـــالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ الآيات، فهي لا تدل على اجتهاد. فإن الرسول مأمور بتبليغ الـدعوة للنـاس جميعـاً، وبتعليم المسلمين الإسلام. وكلا الأمرين للرسول أن يقوم به في كل وقت. وعبد الله ابن أم مكتوم أسلم وتعلم الإسلام. وقد أتى رسول الله ﷺ وعنـده صـناديد قـريش، عتبة وشيبه ابنا ربيعة وأبو جهل بن هشام والعباس بن عبد المطلب وأمية بـن خلـف

والوليد بن المغيرة يدعوهم إلى الإسلام رجاء أن يسلم بإسلامهم غيرهم، فقال ابن أم مكتوم للنبي وهو في هذه الحالة يا رسول الله أقرئني وعلمني مما علمك الله، وكرر ذلك وهو لا يعلم تشاغله بالقوم، فكره رسول الله ﷺ قطعه لكلامه وعبس وأعرض عنه فنزلت هذه السورة. فالرسول مأمور بالتبليغ ومأمور بتعليم الإسلام، فقام بالتبليغ وأعرض عن تعليم من طلب التعليم لانشغاله بالتبليغ. وكان الأولى أن يعلم ابن أم مكتوم ما سأله، ولكنه لم يفعل فعاتبه الله على ذلك، إذ كان إعراضه ﷺ عن ابن أم مكتوم خلاف الأولى، فعاتبه الله على قيامه بما هو خلاف الأولى وليس في هذا أي اجتهاد في حكم ولا تصحيح لاجتهاد، وإنما هو تطبيق لحكم الله في حادثة معينة على خلاف الأولى عاتبه الله على هذا.

وعلى ذلك فإنه لا دلالة في الآيات المذكورة على حصول الاجتهاد من الرسول ﷺ. إذ لم يحصل منه اجتهاد فيما يبلغه عن الله ولا يجوز عليه الاجتهاد لا شرعاً ولا عقلاً. فلا يكون الرسول مجتهداً، ولا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً، وإنما هو وحي يوحى له من الله تعالى. وهذا الوحي إما باللفظ والمعنى وهو القرآن الكريم، وإما بالمعنى فقط ويعبر عنه الرسول إما بلفظ من عنده، أو بسكوته إشارة للحكم، أو بفعله الفعل وذلك كله هو السنة.

القرآن الكريم

نزل القرآن على النبي محمد ﷺ مفرقاً في مدة ثلاث وعشرين سنة. وكان نزوله على ألحاء شتى، تارة بتتابع، وتارة بتراخٍ. وإنما نزل منجماً ولم ينزل دفعة واحدة لحكمة ذكرها الله تعالى في القرآن الكريم ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ

﴿وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ أي كذلك أنزل مفرقاً لنقوي بتفريقه فؤادك حتى تعيه وتحفظه. وقال تعالى ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ أي قرآناً جعلنا نزوله مفرقاً منجماً على مكث، أي على مهل وتؤدة وتثبت، نزلناه تنزيلاً أي حسب الحوادث. فمن أجل تثبيت فؤاد الرسول، ومن أجل قراءته على الناس على مكث وتؤدة، ومن أجل أن ينزل حسب الحوادث وجوابات السائلين، نزل منجماً مفرقاً في ثلاث وعشرين سنة.

وكان القرآن ينزل على رسول الله ﷺ فيأمر بحفظه في الصدور، وكتابته في الرقاع، من جلد أو ورق أو كاغد، وفي الأكتاف والعسب واللخاف، أي على العظم العريض وعسب النخل والحجارة الرقيقة. وكان إذا نزلت الآيات، أمر بوضعها موضعها من السورة، فيقول ألحقوا هذه الآية في سورة كذا بعد آية كذا، فيضعونها موضعها من السورة. عن عثمان قال (كان النبي ﷺ تنزل عليه الآيات فيقول ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا) وهكذا حتى نزل القرآن كله والتحق الرسول بالرفيق الأعلى بعد أن كمل نزول القرآن. ولذلك كان ترتيب آيات كل سورة على ما هي عليه الآن في المصحف توقيفاً من النبي ﷺ عن جبريل عن الله تعالى فهو ترتيب توقيفي من الله تعالى. وعلى ذلك نقلته الأمة عن نبيها ﷺ ولا خلاف في ذلك مطلقاً. وهذا الترتيب للآيات في سورها على الشكل الذي نراه الآن، هو نفسه الذي أمر به رسول الله، وهو نفسه الذي كان مكتوباً بالرقاع والأكتاف والعسب واللخاف ومحفوظاً في الصدور. وعليه فإن ترتيب الآيات في سورها قطعي أنه توقيفي عن رسول الله، عن جبريل، عن الله تعالى. وأما ترتيب السور بالنسبة لبعضها فإنه كان باجتهاد من الصحابة رضوان الله عليهم، فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن وصححه

ابن حبان والحاكم من حديث ابن عباس قالوا (قلت لعثمان ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المبين فقرنتم بهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان كان رسول الله ﷺ كثيراً ما تنزل عليه السورة ذات العدد، فإذا نزل عليه شيء- يعني منها- دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وبراءة من آخر القرآن وكانت قصتها شبيهة بها فظننت أنها منها. فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها). وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال «كان النبي ﷺ لا يعلم ختم السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم» وفي رواية «فإذا نزلت بسم الله الرحمن الرحيم علموا أن السورة قد انقضت». فهذا يدل على أن ترتيب الآيات في كل سورة كان توقيفياً. ولما لم يفصح النبي ﷺ بأمر براءة أضافها عثمان إلى الأنفال اجتهاداً منه ﷺ. ونقل صاحب الإقناع أن البسملة لبراءة ثابتة في مصحف ابن مسعود، وروى أن الصحابة كانوا يحتفظون بمصاحف على ترتيب في السور مختلف مع عدم الاختلاف في ترتيب الآيات، فمصحف ابن مسعود على غير تأليف العثماني من حيث ترتيب السور، وكان أوله الفاتحة ثم البقرة، ثم النساء ثم آل عمران، بعكس العثماني فترتيبه الفاتحة ثم البقرة ثم آل عمران ثم النساء. ولم يكن أي منهما على ترتيب النزول. ويقال إن مصحف علي كان على ترتيب النزول أوله اقرأ ثم المدثر ثم ن والقلم ثم المزمل ثم تبت ثم التكوير ثم سبح، وهكذا إلى آخر المكي ثم المدني. وهذا كله يدل على أن ترتيب السور بالنسبة لبعضها كان باجتهاد من الصحابة. ولذلك كان ترتيب السور في القراءة ليس بواجب في التلاوة ولا في الصلاة ولا في الدرس ولا في التعليم، بدليل

أن النبي ﷺ قرأ في صلاته في الليل بسورة النساء قبل آل عمران. وأما ما ورد من النهي عن قراءة القرآن منكوساً فإن المراد قراءة الآيات في السورة الواحدة منكوسة لا قراءة السور منكوسة.

وقد كان جبريل يقرأ جميع ما نزل من القرآن على الرسول ﷺ مرة في كل سنة. وفي السنة التي توفي فيها رسول الله قرأ جبريل القرآن كله على الرسول مرتين. عن عائشة رضي الله عنها عن فاطمة عليها السلام (**أسرَّ** إلي النبي ﷺ أن جبريل يعارضني بالقرآن كل سنة وأنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا حضر أجلي). وعن أبي هريرة قال (كان يعرض على النبي ﷺ القرآن كل عام مرة فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض).

فعرض جبريل القرآن على الرسول كل عام مرة معناه عرض ترتيب آياته بالنسبة لبعضها، وترتيب آياته في سورها، لأن عرض الكتاب معناه عرض جمله وكلماته وترتيبه، وعرضه مرتين في العام الذي توفي فيه الرسول، معناه كذلك عرض ترتيب آياته بالنسبة لبعضها. وترتيب آياته في سورها، ويمكن أن يفهم كذلك من الحديث عرض ترتيب سوره بالنسبة لبعضها. إلا أنه وردت أحاديث صحيحة أخرى صريحة في ترتيب الآيات؛ فإنها تنص على ترتيب الآيات بالنسبة لبعضها وترتيب الآيات في سورها (ضعوا هذه الآيات في سورة كذا بعد آية كذا) (وضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي ذكر فيها كذا). وكانت السورة تختم ويبدأ بسورة غيرها بتوقيف من الله بواسطة جبريل. عن ابن عباس قال: (كان النبي ﷺ لا يعلم ختم السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم) وفي رواية (فإذا أنزلت بسم الله الرحمن

الرحيم علموا أن السورة قد انقضت). فهذا كله يدل قطعاً على أن ترتيب الآيات في سورها وشكل السور بعدد آياتها ووضعها، كل ذلك توقيفي من الله تعالى. وعلى ذلك نقلته الأمة عن نبيها ﷺ وثبت ذلك تواتراً. أما ترتيب السور بالنسبة لبعضها فإنه وإن كان يمكن أن يفهم من أحاديث عرض القرآن، ولكن يمكن أن يفهم غيره من حديث آخر. عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها إذ جاءها عراقي فقال: أي الكفن خير، قالت ويحك وما يضرك، قال يا أم المؤمنين أريني مصحفك قالت لم؟ قال لعلي أؤلف القرآن عليه فإنه يقرأ غير مؤلف، قالت وما يضرك أيه قرأت قبل، إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبداً، لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب ﴿ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَٱلسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ ﴾. وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده. قال فأخرجت له المصحف فأملت عليه آي السورة». فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم يكن مجموعاً فإذا أضيف إلى ذلك اختلاف ترتيب مصاحف الصحابة، دل على أن ترتيب السور بالنسبة لبعضها كان باتفاق من الصحابة.

جمع القرآن

لقد ثبت بالدليل اليقيني الجازم أن النبي ﷺ حين التحق بالرفيق الأعلى كان القرآن كله مكتوباً في الرقاع والأكتاف والعسب واللخاف، وكان كله محفوظاً في صدور الصحابة رضوان الله عليهم. فقد كانت تنزل الآية أو الآيات فيأمر حالاً بكتابتها بين يديه، وكان لا يمنع المسلمين من كتابة القرآن غير ما كان يمليه على كتاب الوحي. أخرج مسلم من حديث ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ (لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن). وكان ما يكتبه كتاب الوحي مجموعاً في صحف قال تعالى ﴿ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴾ أي يقرأ قراطيس مطهرة من الباطل فيها مكتوبات مستقيمة قاطعة بالحق والعدل، وقال الله تعالى ﴿ كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿١٢﴾ فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ ﴾ أي إن هذه التذكرة مثبتة في صحف مكرمة عند الله مرفوعة المقدار منزهة عن أيدي الشياطين، قد كتبت بأيدي كتبة أتقياء. وقد ترك ﷺ جميع ما بين دفتي المصحف مكتوباً قد كتب بين يديه. عن عبد العزيز بن رفيع قال: دخلت أنا وشداد بن معقل على ابن عباس رضي الله عنهما فقال له شداد بن معقل: أترك النبي ﷺ من شيء؟ قال: ما ترك إلا ما بين الدفتين. قال ودخلت على محمد بن الحنفية فسألنا فقال ما ترك إلا ما بين الدفتين».

فالإجماع منعقد على أن جميع آيات القرآن في سورها قد كتبت بين يدي الرسول ﷺ حين كان ينزل بها الوحي مباشرة، وأنها كتبت في صحف. وتوفي الرسول الأعظم وهو قرير العين على القرآن معجزته الكبرى التي قامت حجة على العرب وعلى العالم. ولم يكن يخشى على آيات القرآن الضياع لأن الله حفظ القرآن بنص صريح

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ ولأنه كان قد ثبّتَ هذه الآيات كتابة بين يديه وحفظاً في صدور الصحابة وأذن للمسلمين أن يكتبوا القرآن. ولذلك لم يشعر الصحابة بعد وفاة الرسول أنهم في حاجة لجمع القرآن في كتاب واحد أو في حاجة إلى كتابته، حتى كثر القتل في الحفّاظ في حروب الردة، فخشي عمر من ذلك على ضياع بعض الصحف وموت القُرّاء، فتضيع بعض الآيات، ففكر في جمع الصحف المكتوبة، وعرض الفكرة على أبي بكر وحصل جمع القرآن. عن عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت ﷺ قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده. قال أبو بكر ﷺ إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقُرّاء القرآن وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقُرّاء بالمَواطِن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟. قال عمر هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نَتَّهِمُك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كانوا كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري. ولم أجدها مع أحد غيره. ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ حتى خاتمة براءة. فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت

عمر رضي الله عنهما». ولم يكن جمع زيد للقرآن كتابة له من الحفّاظ، وإنما كان جمعه له جمعاً لما كتب بين يدي رسول الله ﷺ، وكان لا يضع صحيفة مع صحيفة أخرى ليجمعها إلا بعد أن يشهد لهذه الصحيفة التي تعرض عليه شاهدان يشهدان أن هذه الصحيفة كتبت بين يدي رسول الله ﷺ. وكان فوق ذلك لا يأخذ الصحيفة إلا إذا توفر فيها أمران، أحدهما أن توجد مكتوبة مع أحد من الصحابة، والثاني أن تكون محفوظة من قبل أحد الصحابة، فإذا طابق المكتوب والمحفوظ للصحيفة التي يراد جمعها أخذها وإلا فلا. ولذلك توقف عن أخذ آخر سورة براءة حتى وجدها مكتوبة عند أبي خزيمة مع أن زيداً كان يستحضرها هو ومن ذكر معه. روي من طريق يحى بن عبد الرحمن بن حاطب قال «قام عمر فقال من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب، قال وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شاهدان. هذا يدل على أن زيداً كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوباً حتى يشهد من تلقاه سماعاً مع كون زيد كان يحفظه وكان يفعل ذلك مبالغة بالاحتياط». فالجمع لم يكن إلا جمع الصحف التي كتبت بين يدي رسول اللهﷺ في كتاب واحد بين دفتين، فقد كان القرآن مكتوباً في الصحف، لكن كانت مفرقة فجمعها أبو بكر في مكان واحد. وعلى ذلك لم يكن أمر أبي بكر في جمع القرآن أمراً بكتابته في مصحف واحد بل أمراً بجمع الصحف التي كتبت بين يدي الرسول ﷺ مع بعضها في مكان واحد والتأكد من أنها هي بذاتها بتأييدها بشهادة شاهدين على أنها كتبت بين يدي رسول الله ﷺ وأن تكون مكتوبة مع الصحابة ومحفوظة من قبلهم. وظلت هذه الصحف محفوظة عند أبي بكر حياته، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين حسب وصية عمر. ومن هذا يتبين أن جمع أبي بكر للقرآن إنما

كان جمعاً للصحف التي كتبت بين يدي رسول الله ﷺ وليس جمعاً للقرآن. وأن الحفظ إنما كان لهذه الصحف أي للرقاع التي كتبت بين يدى رسول الله ﷺ وليس حفظاً للقرآن. ولم يكن جمع الرقاع والمحافظة عليها إلا من قبيل الاحتياط والمبالغة في تحري الحفظ لعين ما نقل عن رسول الله ﷺ. أما القرآن نفسه فإنه كان محفوظاً في صدور الصحابة ومجموعاً في حفظهم، والاعتماد في الحفظ كان على جمهرتهم لأن الذين كانوا يحفظونه كلياً وجزئياً كثيرون.

هذا بالنسبة لجمع أبي بكر، أما بالنسبة لجمع عثمان فإنه في السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان، أي في سنة خمس وعشرين للهجرة قدم حذيفة بن اليمان على عثمان في المدينة وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفةَ اختلافُهم في قراءة القرآن. فإنه رأى أهل الشام يقرأون بقراءة أُبيّ بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، ورأى أهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام، فيكفر بعضهم بعضاً. وأن اثنين اختلفا في آية من سورة البقرة، قرأ هذا ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾، وقرأ هذا وأتموا الحج والعمرة للبيت فغضب حذيفة واحمرت عيناه، وروي عن حذيفة قال: يقول أهل الكوفة قراءة ابن مسعود، ويقول أهل البصرة قراءة أبي موسى، والله لئن قدمت على أمير المؤمنين لآمرنه أن يجعلها قراءة واحدة، فركب إلى عثمان. وقد حدث ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفةَ اختلافُهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا

الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء ما من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردها عثمان إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. وقد كان عدد النسخ التي نسخت سبع نسخ، فقد كتبت سبعة مصاحف إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى الكوفة وَحُبِسَ بالمدينة واحد.

وعلى هذا لم يكن عمل عثمان جمعاً للقرآن وإنما هو نسخ ونقل لعين ما نقل عن رسول الله ﷺ كما هو. فإنه لم يصنع شيئاً سوى نسخ سبع نسخ عن النسخة المحفوظة عند حفصة أم المؤمنين، وجمع الناس على هذا الخط وحده ومنع أي خط أو إملاء غيرها. واستقر الأمر على هذه النسخة خطاً وإملاءً، وهي عين الخط والإملاء الذي كتبت به الصحف التي كتبت بين يدي رسول الله ﷺ حين نزل الوحي بها، وهي عينها النسخة التي كان جمعها أبو بكر. ثم أخذ المسلمون ينسخون عن هذه النسخ ليس غير، ولم يبق إلا مصحف عثمان برسمه. ولما وجدت المطابع صار يطبع المصحف عن هذه النسخة بنفس الخط والإملاء.

والفرق بين جمع أبي بكر وبين جمع عثمان أن جمع أبي بكر كان لخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حَمَلَتِه، لأنه وإن كان مكتوباً في صحف ولكنه لم يكن مجموعاً في موضع واحد ككتاب واحد، فجمعه في صحائف. وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القرآن حين قرأه بلغاتهم على اتساع اللغات فأدى ذلك

بعضهم إلى تخطئة بعض، فخشي من تفاقم الأمر فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد. فالمصحف الذي بين أيدينا هو عينه الذي نزل على رسول الله ﷺ وهو عينه الذي كان مكتوباً في الصحف التي كتبت بين يدي رسول الله ﷺ، وهو عينه الذي جمعه أبو بكر حين جمع الصحف في مكان واحد، وهو عينه الذي نسخ عنه عثمان النسخ السبعة وأمر أن يحرق ما عداها، وهو عينه القرآن الكريم في ترتيب آياته بالنسبة لبعضها وترتيبها في سورها وفي رسمه وإملائه. وأما النسخة التي أملاها رسول الله ﷺ عن الوحي وجمعت صحفها وجرى النسخ عنها، فإنها ظلت محفوظة عند حفصة أم المؤمنين إلى أن كان مروان والياً على المدينة فمزقها، إذ لم يعد لها لزوم بعد أن انتشرت نسخ المصاحف في كل مكان. عن ابن شهاب قال أخبرني سالم ابن عبد الله بن عمر قال: «كان مروان يرسل إلى حفصة- يعني حين كان أمير المدينة من جهة معاوية- يسألها الصحف التي كتب منها القرآن فتأبى أن تعطيه، قال سالم فلما توفيت حفصة ورجعنا من دفنها أرسل مروان بالعزيمة إلى عبد الله بن عمر ليرسلن إليه تلك الصحف فأرسل بها إليه عبد الله بن عمر فأمر بها مروان فشققت، وقال إنما فعلت هذا لأني خشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب».

رسم المصحف

رسم المصحف توقيفي لا تجوز مخالفته. والدليل على ذلك أن النبي ﷺ كان له كتاب يكتبون الوحي. وقد كتبوا القرآن فعلاً بهذا الرسم وأقرهم الرسول على كتابتهم. ومضى عهده ﷺ والقرآن على هذه الكتبة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل، مع

أن الصحابة قد كتبوا القرآن، ولم يرو عن أحد أنه خالف هذه الكتبة، إلى أن جاء عثمان في خلافته فاستنسخ الصحف المحفوظة عند حفصة أم المؤمنين في مصاحف على تلك الكتبة، وأمر أن يحرق ما عداها من المصاحف. وأيضاً فإنما ورد في رسم القرآن من رسم غير رسم الكتابة العربية التي لغيره والعدول عن تلك الكتبة لا تظهر فيها أية علة لهذا العدول سوى أن كتابتها توقيفية وليست اصطلاحاً. ولذلك لا يقال لماذا كتبت كلمة ﴿ٱلرِّبَوٰاْ﴾ في القرآن بالواو والألف ﴿ٱلرِّبَوٰاْ﴾ ولم تكتب بالياء أو الألف. ولا يقال ما هو سبب زيادة الألف في ﴿مِاْئَةَ﴾ دون ﴿فِئَةٍ﴾ وزيادة الياء في ﴿بِأَيۡدِيكُمۡ﴾ و﴿بِأَيِّيكُمُ﴾ وزيادة الألف في ﴿سَعَوۡاْ﴾ بالحج ونقصانها من «سعو» بسبأ، وزيادتها في ﴿عَتَوۡاْ﴾ حيث كان ونقصانها من «عتو» في الفرقان. وزيادتها في ﴿ءَامَنُواْ﴾ وإسقاطها من «باء و» «جاء و» «فاء و» بالبقرة، وزيادتها في ﴿يَعۡفُوٱ ٱلَّذِى﴾ ونقصانها من ﴿يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡ﴾ في النساء. ولا يقال كذلك ما هو وجه حذف بعض أحرف من كلمات متشابهة دون بعض. كحذف الألف من ﴿قُرۡءَانًا﴾ بيوسف والزخرف وإثباتها في سائر المواضع. وإثبات الألف بعد واو ﴿سَمَٰوَٰتٍ﴾ في فصلت وحذفها من غيرها. وإثبات الألف في الميعاد مطلقاً وحذفها من الموضع الذي في الأنفال. وإثبات الألف في ﴿سِرَٰجًا﴾ حيثما وقع وحذفها من موضع الفرقان. فهذا الاختلاف في كتابة الكلمة الواحدة بين سورة وسورة من حيث الرسم مع عدم اختلاف المعنى واللفظ دليل على أنه فعل مرده إلى السماع لا إلى الاجتهاد والفهم، وكل ما كان مرده إلى السماع فهو توقيفي. وأيضاً فإنه قد نقل الاختلاف في

ترتيب السور ولكنه لم ينقل خلاف في رسم المصحف على هذه الكتبة التي كتبت بين يدي الرسول، كما لم ينقل خلاف في ترتيب الآيات، مما يدل على أن الرسم توقيفي. فإقرار الرسول على هذه الكتبة، وإجماع الصحابة عليها، وواقع الاختلاف في رسم الكلمة الواحدة بين سورة وسورة مع اتجاه اللفظ والمعنى، كل ذلك دليل واضح على أن هذا الرسم الذي عليه المصحف هو رسم توقيفي يجب أن يلتزم وحده، ويحرم أن يكتب المصحف على رسم غير هذا الرسم، فلا يجوز العدول عنه مطلقاً. ولا يقال إن الرسول كان أمياً فلا يعتبر تقريره لها، فإن له كُتّاباً يعرفون الخطوط فكانوا يصفونها له، علاوة على أنه كان يعرف أشكال الحروف كما ورد في بعض الأحاديث. على أن كُتّابهُ كُتّابة للكتب التي كان يرسلها للملوك والرؤساء كانت على رسم الكتابة العادية، وعلى غير الرسم الذي كانوا يكتبون به الصحف التي يكتبون فيها القرآن حين نزوله، مع أن المملي واحد والكُتّاب هم هم. على أن التزام الرسم العثماني للقرآن، إنما هو خاص بكتابة المصحف كله، أما كتابة القرآن استشهاداً، أو كتابته على اللوح للتعليم أو غير ذلك مما يكتب في غير المصاحف، فهو جائز لأن الإقرار من الرسول والإجماع من الصحابة حصل في المصحف وحده دون غيره، ولا يقاس عليه لأنه أمر توقيفي لغير علة، فلا يدخله القياس.

إعجاز القرآن

القرآن هو اللفظ المنزل على سيدنا محمد ﷺ بما يدل عليه من معانيه، فالقرآن هو اللفظ والمعنى معاً. فالمعنى وحده لا يسمى قرآناً، واللفظ وحده لا يتأتى أن يكون دون معنى مطلقاً، لأن أصل الوضع في اللفظ إنما هو للدلالة على معنى معين.

ولذلك وصف القرآن بوصف لفظه، فقال الله عنه إنه عربي حيث قال ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ وقال ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ وقال ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾. والعربية وصف للفظ القرآن لا لمعانيه لأن معانيه معانٍ إنسانية وليست معاني عربية، وهي لبني الإنسان وليست للعرب. وأما قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ فإن معناها حكمة مترجمة بلسان العرب، وليس معناه حكمة عربية. فالعربية وصف للفظه ليس غير. ولفظه لا يوصف إلا بالعربية فحسب، وهو لا اسم له على مسماه غير العربية لا حقيقة ولا مجازاً. ولذلك لا يصح أن يقال عن كتابة بعض معانيه بغير اللغة العربية إنها قرآن. فعربية القرآن حتمية وهي عربية لفظه فحسب. والقرآن هو معجزة للنبي محمد ﷺ. وأنه وإن كانت هنالك معجزات أخرى للنبي ﷺ. قد جرت على يده غير القرآن، كما ورد ذلك في القرآن نفسه وفي صحاح السنة، فإن النبي ﷺ لم يتحدَّ بها، بل كان التحدي بالقرآن وحده. ولذا نقول إن القرآن هو معجزة النبي محمد ﷺ التي بها ثبتت رسالته منذ نزول القرآن عليه إلى يوم القيامة. وقد أعجز القرآن العرب عن أن يأتوا بمثله وتحداهم أن يأتوا بمثله، فقال تعالى في تحديه لهم ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ وقال ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ وقال ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ وقد بلغ من تحديه لهم أنه قال لهم لا تستطيعون أن تأتوا

بمثله قال تعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. فعجز الذين خوطبوا بالقرآن عن أن يأتوا بمثله، وعَجْزُهُم هذا ثابت بطريق التواتر ولم يعرف التاريخ ولا روى أحد أنهم أتوا بمثله.

وهذا التحدي ليس خاصاً بالذين خوطبوا بل هو تحد عام إلى يوم القيامة. لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فالقرآن يتحدى البشر كلهم منذ نزوله إلى يوم القيامة أن يأتوا بمثله. ولذلك ليس القرآن معجزاً للعرب الذين كانوا في أيام الرسول فقط، ولا للعرب وحدهم في كل مكان وزمان، بل هو معجز للناس أجمعين، لا فرق في ذلك بين قبيل وقبيل، لأن الخطاب به للناس أجمعين. قال تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ ولأن آيات التحدي عامة تقول ﴿وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ وهو يشمل الناس جميعاً، ولأن القرآن أخبر عن عجز الإنس والجن قال تعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾.

وعجز العرب عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وعجز الناس جميعاً عن أن يأتوا بمثله، إنما هو لأمر ذاتي في القرآن نفسه. فإن العرب كانوا إذا سمعوا القرآن أقبلوا عليه مأخوذين بسحر بلاغته، حتى إن الوليد بن المغيرة ليقول للناس وقد سمع النبيﷺ يقرأ القرآن «والله ما منكم رجل أعرف بالأشعار مني ولا أعلم برجزه وقصيده مني والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقوله لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإنه لمورق أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه»

مع أن الوليد هذا لم يؤمن وأصر على كفره. فالإعجاز آت من ذات القرآن، لأن الذين سمعوه والذين يسمعونه إلى يوم القيامة يشدهون ويتحيرون من قوة تأثيره وقوة بلاغته، بمجرد سماعهم له ولو جملة واحدة ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾. وهكذا تتلى آية من القرآن أو آيات، فإن ألفاظها وأسلوبها ومراميها تستغرق أحاسيس الإنسان وتستولي عليه.

وإعجاز القرآن أظهر ما يظهر في فصاحته وبلاغته وارتفاعه إلى درجة مدهشة. ويتجلى ذلك في أسلوب القرآن المعجز، فإن ما في أسلوبه من الوضوح والقوة والجمال ما يعجز البشر عن أن يصلوا إليه.

والأسلوب هو معانٍ مرتبة في ألفاظ منسقة. أو هو كيفية التعبير لتصوير المعاني بالعبارات اللغوية، ووضوح الأسلوب يكون ببروز المعاني المراد أداؤها في التعبير الذي أديت به «وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون». وقوة الأسلوب تكون باختيار الألفاظ التي تؤدي المعنى بما يتلاءم مع المعنى. فالمعنى الرقيق يؤدى باللفظ الرقيق، والمعنى الجزل يؤدى باللفظ الجزل، والمعنى المستنكر يؤدى باللفظ المستنكر وهكذا... ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ۝١٧ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا﴾ ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۝٢٢ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ ﴿تِلْكَ إِذًا

قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾ ﴿ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴾. أما جمال الأسلوب فيكون باختيار أصفى العبارات وأليقها بالمعنى الذي أدته، وبالألفاظ والمعاني التي معها في الجملة والجمل ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٢ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾.

والمتتبع للقرآن يجد الارتفاع الشامخ الذي يتصف به أسلوبه وضوحاً وقوة وجمالاً. اسمع هذا الوضوح والقوة والجمال ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ ۝١٩ يُصْهَرُ بِهِۦ مَا فِى بُطُونِهِمْ وَٱلْجُلُودُ ۝٢٠ وَلَهُم مَّقَٰمِعُ مِنْ حَدِيدٍ ۝٢١ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴾ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾.

والقرآن طراز خاص من التعبير، ونظمه ليس على منهاج الشعر الموزون المقفى، ولا هو على منهاج النثر المرسل، ولا هو منهاج النثر المزدوج أو النثر المسجوع، وإنما هو منهاج قائم بذاته لم يكن للعرب عهد به ولا معرفة من قبل.

وكان العرب لفرط تأثرهم بالقرآن لا يدرون من أي ناحية وصل إلى هذا الإعجاز. فصاروا يقولون ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ ويقولون إنه قول شاعر وإنه

قول كاهن. ولذلك رد عليهم الله فقال ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾.

وكون القرآن طراز خاص ونسيج منفرد واضح فيه كل الوضوح. فبينما تجده يقول ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ ويقول ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ مما هو نثر قريب من الشعر، إذ لو نظمت الآيتان لكانتا بيتين من الشعر هكذا:

ويخزهم وينصركم عليهم ... ويشف صدور قوم مؤمنين

لن تنالوا البر حتى ... تنفقوا مما تحبون

ولكنهما ليسا شعراً وإنما هو نوع من النثر فريد. وفي الوقت الذي تجد القرآن يقول هذا النوع من النثر تجده يقول ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴿٣﴾ إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾ مما هو نثر بعيد عن الشعر كل البعد. وبينما تجده يقول ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ فيطيل الفقرة والنفس في النثر، تجده يقول ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ

﴿إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤﴾ فيقصر الفقرة والنفس في النثر. مع أن كلاً منهما نثر في فقرات فقرات. وبينما تجده يبدع في النثر المرسل فيرسل في القول فيقول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ تجده يبدع في النثر المسجع ويسجع فيقول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥ وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ ۝٦ وَلِرَبِّكَ فَٱصۡبِرۡ﴾ وتجده يتسامى في الازدواج ويزدوج فيقول ﴿أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ ۝٢ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٤ كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ﴾ وتجده يطيل الازدواج فيقول ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ۝٢١ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۝٢٢ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ ۝٢٣ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤ أَنَّا صَبَبۡنَا ٱلۡمَآءَ صَبّٗا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقۡنَا ٱلۡأَرۡضَ شَقّٗا ۝٢٦ فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبّٗا ۝٢٧ وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا ۝٢٨ وَزَيۡتُونٗا وَنَخۡلٗا ۝٢٩ وَحَدَآئِقَ غُلۡبٗا ۝٣٠ وَفَٰكِهَةٗ وَأَبّٗا﴾ وبينما يسير في سجعة معينة إذا هو يعدل عنها إلى سجعة أخرى، فبينما يكون سائراً بالسجع هكذا ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ۝٨ فَذَٰلِكَ يَوۡمَئِذٖ يَوۡمٌ عَسِيرٌ ۝٩ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ غَيۡرُ يَسِيرٖ﴾

إذا هو يعدل في الآية التي بعدها مباشرة فيقول ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا ۝١٢ وَبَنِينَ شُهُودًا ۝١٣ وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا ۝١٤ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ۝١٥ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ۝١٦ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾ ثم يعدل عن هذه السجعة إلى غيرها في الآية التي بعدها مباشرة فيقول ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝٢٢ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ﴾. وهكذا تتبع جميع القرآن لا تجده ملتزماً شيئاً مما في أسلوب العرب من شعر أو نثر على مختلف أنواعهما ولا يشبه أي قول من أقوال العرب، ولا يشبهه أي قول من أقوال البشر.

ثم إنك تجد أسلوبه واضحاً قوياً جميلاً يؤدي المعاني بكيفية من التعبير تصور المعاني أدق تصوير. فتجده حين يكون المعنى رقيقاً يقول ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝٣١ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ۝٣٢ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ۝٣٣ وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ من الألفاظ الرقيقة والجمل السلسة. وحين يكون المعنى جزلاً يقول ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّاغِينَ مَآبًا ۝٢٢ لَّابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ۝٢٣ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝٢٥ جَزَاءً وِفَاقًا﴾ من الألفاظ الفخمة والجمل الجزلة. وحين يكون المعنى محبباً يأتي باللفظ المحبب فيقول ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾. وحين يكون المعنى مستنكراً يأتي باللفظ المناسب لهذا المعنى فيقول ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ ويقول ﴿وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾. وقد صاحب تأدية المعاني بهذه الكيفية من

التعبير التي تصور المعاني مراعاة للألفاظ ذات الجرس الذي يحرك النفس عند تصورها لهذه المعاني وإدراكها لها. ولذلك كانت تبعث في السامع المدرك لعمق هذه المعاني وبلاغة التعبير خشوعاً عظيماً حتى كاد بعض المفكرين العرب من البلغاء أن يسجدوا لها مع كفرهم وعنادهم.

ثم إن المدقق في ألفاظ القرآن وجمله يجد أنه يراعي عند وضع الحروف مع بعضها، الأصوات التي تحدث منها عند خروجها من مخارجها فيجعل الحروف المتقاربة المخارج متقاربة الوضع في الكلمة أو الجملة. وإذا حصل تباعد بين مخارجها فصل بينها بحرف يزيل وحشة الانتقال. وفي نفس الوقت يجعل حرفاً محبباً من مخرج خفيف على الأذن يتكرر كاللازمة في الموسيقى، فلا يقول «كالباعق المتدفق» وإنما يقول «كصيب» ولا يقول «الهعخع» وإنما يقول ﴿سُندُسٍ خُضْرٌ﴾ وإذا لزم أن يستعمل الحروف المتباعدة وضعها في المعنى الذي يليق بها ولا يؤدي المعنى غيرها مثل كلمة ﴿ضِيزَىٰ﴾ فإنه لا ينفع مكانها كلمة ظالمة ولا جائرة مع أن المعنى واحد. ومع هذه الدقة في الاستعمال، فإن الحرف الذي يجعله لازمة يرد في الآيات واضحاً في التردد، وآية الكرسي مثلاً ترددت اللام فيها ثلاثاً وعشرين مرة بشكل محبب يؤثر على الأذن حتى ترهف للسماع وللاستزادة من هذا السماع.

وهكذا تجد القرآن طرازاً خاصاً، وتجده ينزل كل معنى من المعاني في اللفظ الذي يليق به، والألفاظ التي حوله، والمعاني التي معه، ولا تجد ذلك يتخلف في أية آية من آياته. فكان إعجازه واضحاً في أسلوبه من حيث كونه طرازاً خاصاً من القول لا يشبه كلام البشر ولا يشبهه كلام البشر. ومن حيث إنزال المعاني في الألفاظ والجمل

اللائقة بها، ومن حيث وقع ألفاظه على أسماع من يدرك بلاغتها ويتعمق في معانيها فيخشع حتى يكاد يسجد لها، وعلى أسماع من لا يدرك ذلك فيأسره جرس هذه الألفاظ في نسق معجز يخشع له السامع قسراً ولو لم يدرك معانيه. ولذلك كان معجزة وسيظل معجزة حتى قيام الساعة.

السنة

السنة والحديث بمعنى واحد. والمراد بالسنة ما ورد عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. واعتبر من السنة ما ورد عن الصحابة موقوفاً، لأنهم كانوا يعاشرون النبي عليه الصلاة والسلام ويستمعون قوله ويشاهدون عمله ويحدثون بما رأوا وما سمعوا، ويعتبر الحديث نصاً شرعياً لأن الله تعالى يقول ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ ويقول ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾. وكثير من الآيات جاءت مجملة وفصلها الحديث. فالصلاة مثلاً جاءت مجملة وفعل النبي هو الذي أوضح أوقاتها وكيفياتها. وهكذا كثير من الأحكام كانت تأتي في القرآن مجملة والرسول ﷺ يفسرها. قال الله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين الذين سمعوا أقوال النبي عليه الصلاة والسلام وشهدوا أفعاله وأحواله كانوا إذا أشكل عليهم فهم آية أو اختلفوا في تفسيرها أو حكم من أحكامها رجعوا إلى الأحاديث النبوية لاستيضاحها. وكان اعتماد المسلمين أولاً على الحفظ والضبط في القلوب غير ملتفتين إلى ما يكتبونه، محافظة على هذا العلم، كحفظهم كتاب الله. فلما

انتشر الإسلام واتسعت الأمصار وتفرق الصحابة في الأقطار ومات معظمهم وقل الضبط، مست الحاجة إلى تدوين الحديث وتقييده بالكتابة.

ويرجع عهد تدوين الحديث إلى عصر الصحابة، فقد كان منهم عدة أشخاص يكتبون ويحدثون مما كتبوا. فإنه روي عن أبي هريرة أنه قال «ما من أحد من أصحاب النبي ﷺ أكثر حديثاً مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب». ولكن هؤلاء الصحابة الذين كانوا يكتبون كانوا نادرين لقلتهم. ومعظم الصحابة كانوا يعون ذلك في صدورهم إذ نُهوا عن كتابة الحديث في بدء الإسلام. فقد أخرج مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قال رسول الله ﷺ (لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه وحدثوا عني ولا حرج) (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار). ولذلك أحجم الصحابة عن كتابة الحديث واكتفوا بحفظه ووعيه. وقد كانت للصحابة عناية شديدة في معرفة الحديث. وقد ثبت توقف كثير من الصحابة في قبول كثير من الأخبار. فقد روى ابن شهاب عن قبيصة (أن الجدة جاءت إلى أبي بكر ﷺ تلتمس أن تورث فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً. ثم سأل الناس فقام المغيرة فقال: كان رسول الله ﷺ يعطيها السدس فقال: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فانفذه لها أبو بكر).

وروى الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد أن أبا موسى سلم على عمر ﷺ من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له، فرجع فأرسل عمر في أثره فقال لم رجعت؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (إذا سلم أحدكم ثلاثاً فلم يجب فليرجع).

قال لتأتيني على ذلك ببينة أو لأفعلن بك. فجاء أبو موسى منتقعاً لونه ونحن جلوس فقلنا ما شأنك؟ فأخبرنا وقال: فهل سمع أحد منكم فقلنا نعم. كلنا سمعه، فأرسلوا معه رجلاً منهم حتى أتى عمر فأخبره). وقال علي ﷺ: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدثني عنه محدث استحلفته فإن حلف لي صدقته.

ومن ذلك نرى تثبت الصحابة رضوان الله عليهم في رواية الحديث واحتياطهم في قبول الأخبار. حتى روي أن عمر لم يلتفت إلى رواية فاطمة بنت قيس في أنْ لا نفقة ولا سكنى للمبتوتة ثلاثاً وأنه قال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لكلام امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. وليس معنى ذلك لأنها امرأة بل يعني لا نترك الكتاب والسنة لكلام شخص لا يعلم هل حفظ أو نسي، فالعلة كونها حفظت أو نسيت وليس كونها امرأة.

ولما نشأت الفتنة بعد مقتل عثمان ﷺ واختلف المسلمون وخرجت منهم أحزاب، انصرفت عناية كل حزب من أحزابهم في استنباط الأدلة واستخراج الأحاديث المؤيدة لدعواهم، فكان بعضهم إذا أعوزهم حديث يؤيدون به قولاً أو يقيمون حجة اختلقوا حديثاً من عند أنفسهم، وتكاثر ذلك أثناء تلك الفوضى. فلما هدأت الفتنة وعمد المسلمون إلى التحقيق وجدوا تلك الموضوعات قد تكاثرت، فاشتغلوا في التفريق بينها وبين الصحيح.

ولما انقضى عهد الصحابة وجاء بعدهم التابعون، ساروا في نفس الطريق واتبعوا الصحابة الكرام في اهتمامهم بشأن الحديث ونشره بطريقة الرواية، إلى أن وضع زمام الخلافة في يد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، فأمر بكتابة الحديث

على رأس المائة. قال البخاري في صحيحه في كتاب العلم «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء. ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ ولتفشوا العلم ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً». وكذلك كتب إلى عماله في أمهات المدن الإسلامية بتتبع الحديث.

وأول من دون الحديث بأمر عمر بن عبد العزيز محمد بن مسلم بن عبيد الله ابن عبد الله بن شهاب الزهري، أخذ عن جماعة من صغار الصحابة وكبار التابعين. ثم فشا التدوين في الطبقة التي تلي طبقة الزهري فكان ممن جمعه بمكة ابن جريج وفي المدينة مالك، وفي البصرة حماد بن سلمة، وفي الكوفة سفيان الثوري، وفي الشام الأوزاعي، وغيرهم في مختلف البلاد الإسلامية. وكانت مجموعات الحديث لهؤلاء مختلطة بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وكان ذلك في القرن الثاني للهجرة. ثم أخذ يفردونه بالجمع والتأليف في أول القرن الثالث، ولم يزل التأليف في الحديث متوالياً إلى أن ظهر الإمام البخاري وبرع في علم الحديث فألف كتابه المشهور بصحيح البخاري أورد فيه ما تبين له صحته واقتفى أثره في ذلك مسلم بن الحجاج وهو تلميذ البخاري، وقد ألف كتابه المشهور بصحيح مسلم، وَلُقِّبَ هذان الكتابان بالصحيحين.

وإن أئمة الحديث لما شرعوا في تدوينه، دونوه على الهيئة التي وجدوه عليها، ولم يسقطوا مما وصل إليهم في الأكثر إلا ما يعلم أنه موضوع مختلق. فجمعوه بالأسانيد التي وجدوه بها ثم بحثوا عن أحوال الرواة بحثاً شديداً حتى عرفوا من تقبل روايته ومن ترد ومن يتوقف في قبول روايته. وأتبعوا ذلك بالبحث عن المروي وحال

الرواية. إذ ليس كل ما يرويه من كان موسوماً بالعدالة والضبط يؤخذ به لأنه قد يعرض له السهو أو الوهم.

وكان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الإسلامية وكان يشمل التفسير، ويشمل التشريع، ويشمل السيرة. وكان راوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن الكريم، وحديثاً فيه حكم حادثة من الحوادث وحديثاً فيه غزوة من الغزوات وهكذا... ولما أخذ المسلمون يجمعون الأحاديث وصار تدوين الحديث، بدأ التأليف في الحديث بأمصار مختلفة. وكان جمع الحديث أن يفرد حديث الرسول عن كل ما سواه. وبذلك استقل الحديث عن الفقه، كما استقل عن التفسير، وكان ذلك على رأس المائتين، وبعدما نشطت حركة جمع الحديث وتميز الصحيح من الضعيف، وتشريح الرجال، والحكم لهم أو عليهم.

السنة دليل شرعي كالقرآن

السنة دليل شرعي كالقرآن، وهي وحي من الله تعالى. والاقتصار على القرآن وترك السنة كفر صراح، وهو رأي الخارجين على الإسلام. أما أن السنة وحي من الله تعالى فهو صريح في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ وقال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ وقال ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ وقال ﴿إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ مِن رَّبِّى﴾ وقال ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾. فهذه الآيات قطعية الثبوت قطعية الدلالة في حصر ما يأتي به الرسول وما ينذر به وما ينطق به صادر عن الوحي ولا تحتمل أي تأويل، فالسنة وحي كالقرآن. وأما أن السنة واجبة

الاتباع كالقرآن الكريم، فهو صريح في القرآن أيضاً قال تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ وقال ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ وقال ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وقال ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وقال ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ وقال ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ وقال ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾. فهذا كله صريح واضح في وجوب اتباع الرسول فيما يأتي به. وفي اعتبار طاعته طاعة لله تعالى.

فالقرآن والحديث من حيث وجوب اتباع ما جاء فيهما دليلان شرعيان، والحديث كالقرآن في هذا الموضوع. ولهذا لا يجوز أن يقال عندنا كتاب الله نأخذ به، لأن ذلك يفهم منه ترك السنة. بل لا بد من أن تقرن السنة بالكتاب فيؤخذ الحديث دليلاً شرعياً كما يؤخذ القرآن، ولا يجوز أن يصدر من المسلم ما يشعر بأنه يكتفي بالقرآن دون الحديث. وقد نبه الرسول ﷺ إلى ذلك. فقد ورد أن النبي ﷺ قال (يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدناه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه. ألا وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله). وقال (يوشك أحدكم أن يقول هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحللناه وما كان فيه من حرام حرمناه إلا أن من بلغه عني حديث فكذب به، فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه) ومن هنا كان من الخطأ أن يقال

نقيس القرآن بالحديث، وإن لم يطابقه تركناه، لأن ذلك يؤدي إلى ترك الحديث إن جاء مخصصاً للقرآن أو مقيداً له، أو مفصلاً لمجمله. إذ يظهر أن ما جاء به الحديث لا يطابق القرآن. أو ليس موجوداً في القرآن. وذلك كالأحاديث التي جاءت تلحق الفروع بالأصل. فإن ما جاء فيها بالحديث من أحكام لم يأت بالقرآن، لا سيما وأن كثيراً من الأحكام المفصلة لم تأت بالقرآن وجاء بها الحديث وحده، ولهذا لا يقاس الحديث على القرآن، فيقبل ما جاء به ويرفض ما عداه. بل الأمر في ذلك أنه إذا جاء حديث مناقض لما جاء في القرآن قطعي المعنى، فإنه يكون الحديث مردوداً دراية أي متناً، لأن معناه ناقض القرآن. وذلك مثل ما روي عن فاطمة بنت قيس أنها قالت (طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ فأتيت النبي ﷺ فلم يجعل لي سكناً ولا نفقة) فهذا الحديث مردود لأنه يناقض القرآن فهو يعارض قوله تعالى ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ فيرد حينئذ الحديث لأنه عارض القرآن القطعي الثبوت القطعي الدلالة. أما إذا لم يعارض الحديث القرآن بأن اشتمل على أشياء لم يأت بها القرآن أو زيادة عما في القرآن فإنه يؤخذ بالحديث ويؤخذ بالقرآن. ولا يقال نكتفي بالقرآن وبما ورد في القرآن، لأن الله أمر بهما معاً والاعتقاد واجب فيهما معاً.

الاستدلال بالسنة

من المعروف أن السنة هي كلام الرسول ﷺ وأفعاله وسكوته، وهي واجبة الاتباع كالقرآن. غير أنه لا بد أن يثبت أن الرسول هو الذي قال هذا الكلام، أو فعل هذا الفعل، أو سكت عن هذا الكلام، أو هذا الفعل. وإذا ثبتت السنة فقد صح الاستدلال بها على الأحكام الشرعية وعلى العقائد، وكانت حجة على أن هذا

الثابت بالسنة حكم شرعي، أو عقيدة من العقائد. إلا أن ثبوت السنة إما أن يكون ثبوتاً قطعياً، كأن يرويها جمع من تابعي التابعين عن جمع من التابعين عن جمع من الصحابة عن النبي ﷺ، بشرط أن يكون كل جمع يتكون من عدد كاف، بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب. وهذه هي السنة المتواترة أو الخبر المتواتر. وإما أن يكون ثبوت السنة ثبوتاً ظنياً كأن يرويه واحد أو آحاد متفرقون من تابعي التابعين عن واحد أو آحاد من التابعين، عن واحد أو آحاد من الصحابة، عن النبي عليه السلام، وهذا هو حديث الآحاد أو خبر الآحاد. ومن هنا كانت السنة من حيث الاستدلال قسمين اثنين هما الخبر المتواتر وخبر الآحاد. أما الخبر المشهور أو المستفيض وهو الذي يروى بطريق الآحاد عن النبي ﷺ ثم يشتهر في عصر التابعين أو تابعي التابعين فإنه من خبر الآحاد وليس قسماً ثالثاً. لأنه لا يرتفع في الاستدلال عن مرتبة خبر الآحاد، فلا يصل إلى مرتبة المتواتر مطلقاً. وما دامت الرواية قد تطرق إليها وجود آحاد في أي مرتبة من المراتب سواء أكان في الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين فإنه يعتبر آحاداً ولو كانت المرتبتان الأخريان جمعاً. فالسنة إما متواترة أو آحاد ولا ثالث لهما.

وخبر الآحاد إذا كان صحيحاً أو حسناً، يعتبر حجة في الأحكام الشرعية كلها ويجب العمل به، سواء أكانت أحكام عبادات أو معاملات أو عقوبات. والاستدلال به هو الحق. فإن الاحتجاج بخبر الآحاد في إثبات الأحكام الشرعية هو الثابت، وهو ما أجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم. والدليل على ذلك أن الشرع قد اعتبر الشهادة في إثبات الدعوى، وهي خبر آحاد، فيقاس قبول رواية السنة وقبول الآحاد على قبول الشهادة، ذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم أنه يقضى بشهادة شاهدين

رجلين أو رجل وامرأتين في الأموال، وبشهادة أربعة من الرجال في الزنا، وبشهادة رجلين في الحدود والقصاص، وقضى رسول الله ﷺ بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، وقبل شهادة امرأة واحدة في الرضاع، وهذا كله خبر آحاد. وقد سار على ذلك الصحابة كلهم ولم يرو عنهم مخالف. والقضاء إلزام بترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ما دامت الشبهات التي تجعل الخبر مظنة الكذب قد انتفت وغير ثابتة. وهذا الإلزام ليس إلا عملاً بخبر الآحاد. فوجب بالقياس أن يعمل بخبر الآحاد المروي عن النبي ﷺ لترجيح جانب الصدق ما دام الراوي عدلاً ثقة ضابطاً قد التقى بمن روى، فقد انتفت شبهة مظنة الكذب ولم تثبت عليه هذه الشبهة. فكان قبول خبر الآحاد عن الرسول عليه السلام والاستدلال به على الحكم مثل قبول الشهادة والحكم بموجبها على الأمر المقضي به. وعلى ذلك يكون خبر الآحاد حجة بدليل ما أرشد إليه القرآن.

على أن الرسول ﷺ قال (نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه). فالرسول يقول نضّر الله عبداً ولم يقل عبيداً، وعبداً جنس يصدق على الواحد وعلى الأكثر فمعناه أنه يمدح الواحد والآحاد في نقل حديثه.

وفوق ذلك فإن النبي عليه السلام يدعو إلى حفظ قوله وأدائه فكان فرضاً على كل من يسمعه واحداً أو جمعاً، أن يؤديه، ولا يكون لأدائه ونقله أثر من حمله إلى غيره إلا إذا كان كلامه مقبولاً. فالدعوة من النبي ﷺ إلى نقل أقواله، هي دعوة إلى قبولها ما دام المنقول إليه قد صدق أن هذا كلام الرسول، أي ما دام الناقل ثقة أميناً تقياً ضابطاً يعرف ما يحمل وما يدع، حتى تنتفي عنه مظنة الكذب ويترجح فيه جانب

الصدق. وهذا يدل على أن خبر الآحاد حجة بصريح السنة وبما دلت عليه السنة.

وعلاوة على هذا، فإن النبي ﷺ بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام، وكان كل رسول واحداً في الجهة التي أرسل إليها. فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الاتباع بخبر الواحد لما اكتفى الرسول بإرسال واحد لتبليغ الإسلام. فكان هذا دليلاً صريحاً من عمل الرسول، على أن خبر الواحد حجة في التبليغ. وكان الرسول يرسل الكتب إلى الولاة على يد الآحاد من الرسل ولم يخطر لواحد من ولاته ترك إنفاذ أمره لأن الرسول واحد، بل كان يلتزم بما جاء به الرسول من عند النبي عليه السلام من أحكام وأوامر، فكان ذلك دليلاً صريحاً أيضاً من عمل الرسول على أن خبر الآحاد حجة في وجوب العمل بالأحكام الشرعية وفي أوامر الرسول ونواهيه، وإلا لما اكتفى الرسول بإرسال واحد إلى الوالي.

والثابت عن الصحابة فيما اشتهر بينهم واستفاض عنهم أنهم كانوا يأخذون بخبر الآحاد إذا وثقوا بالراوي. والوقائع الثابتة في ذلك تخرج عن الحد والحصر ولم يرد عن واحد منهم أنه رد خبر الواحد لأنه قد رواه واحد، وإنما كانوا يردونه لعدم ثقتهم براويه. وعلى ذلك يكون خبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية وفي تبليغ الإسلام بدليل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم.

خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد

إن الإيمان بالرسول محمد ﷺ يوجب طاعته واتباعه، ويوجب الاستدلال بسنته على الإسلام عقيدة وأحكاماً، قال الله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا

مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ وقال تعالى ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ وقال ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾.

إلا أن هذا الاستدلال بالسنة يختلف شأنه بالنسبة لما يستدل به عليه. فإن كان ما يستدل عليه يكفي فيه أن يغلب الظن عليه، فإنه يستدل به بما يغلب الظن على الشخص أن الرسول قاله، ويستدل به بما يتيقن الشخص أن الرسول قاله من باب أولى. أما ما يجب فيه الجزم واليقين، فإنه يجب أن يستدل به بما يتيقن الشخص أن الرسول قاله، ولا يستدل عليه بما يغلب الظن على الشخص أن الرسول قاله، لأن الظن لا يصلح دليلاً لليقين، إذ ما يتطلب فيه الجزم واليقين لا يكفي فيه إلا اليقين.

والحكم الشرعي يكفي فيه ما غلب على ظن الشخص أنه حكم الله فيجب عليه اتباعه، ومن هنا جاز أن يكون دليله ظنياً؛ سواء أكان ظنياً من حيث الثبوت أو ظنياً من حيث الدلالة. ومن هنا صلح خبر الآحاد لأن يكون دليلاً على الحكم الشرعي. وقد قبله الرسول في القضاء ودعا إلى قبوله في رواية حديثه، وقبله الصحابة في الأحكام الشرعية. أما العقيدة فإنها التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل. وما دامت هذه هي حقيقة العقيدة، وهذا هو واقعها، فلابد أن يكون دليلها محدثاً التصديق الجازم. وهذا لا يتأتى مطلقاً إلا إذا كان هذا الدليل نفسه دليلاً مجزوماً به حتى يصلح دليلاً للجزم. لأن الدليل الظني يستحيل أن يحدث جزماً فلا يصلح دليلاً للجزم. ولذلك لا يصلح خبر الآحاد دليلاً على العقيدة لأنه ظني، والعقيدة يجب أن تكون يقينية. وقد ذم الله تعالى في القرآن الكريم اتباع الظن فقال ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ

عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾وقال ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا﴾وقال ﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾وقال ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ﴾ وقال ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا ﴾ فهذه الآيات وغيرها صريح في ذم من يتبع الظن بالعقائد، وذمهم والتنديد بهم دليل على النهي عن اتباع الظن. وخبر الآحاد ظني، فالاستدلال به على العقيدة اتباع للظن في العقائد، وهذا ما ورد ذمه في القرآن صريحاً. فالدليل الشرعي، وواقع العقيدة، يدل كل ذلك على أن الاستدلال بالدليل الظني على العقائد لا يوجب الاعتقاد بما جاء في هذا الدليل. وعلى ذلك فإن خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد.

وإنما حصرت هذه الآيات خاصة في العقائد دون الأحكام الشرعية لأن الله اعتبر اتباع الظن في العقيدة ضلالاً، وأوردها في موضوع العقائد، فنعى نعياً واضحاً على من يتبعون الظن في العقائد قال تعالى ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ﴾ قالها عقب قوله ﴿ أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ٢٠ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلۡأُنثَىٰ ٢١ تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ ٢٢ إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾الآية. فدل ذلك على أن موضوع الكلام هو العقائد وقال تعالى ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾. فاعتبر الضلال

وهو الكفر أنه قد حصل من اتباع الظن. فدل ذلك على أن موضوع الآيات هو العقائد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه ثبت أن الرسول ﷺ حكم بخبر الآحاد، وأن المسلمين في أيامه أخذوا الحكم الشرعي بخبر الآحاد وأقرهم على ذلك، فكان حديث الرسول مخصصاً للآيات في غير الحكم الشرعي وهو العقائد، أي استثنى الحكم الشرعي منها، على فرض أن بعض الآيات عامة.

أما ما ورد من أن النبي ﷺ بعث رسولاً واحداً إلى الملوك ورسولاً واحداً إلى عماله، وما ورد بأن الصحابة كانوا يقبلون قول الرسول الواحد في إخبارهم عن حكم شرعي، كأمر استقبال الكعبة، وأمر تحريم الخمر، وإرسال الرسول ﷺ لعلي ﷺ إلى الناس يقرأ عليهم سورة «التوبة» وهو واحد إلى غير ذلك، فإن هذا لا يدل على قبول خبر الواحد في العقيدة، بل يدل على قبول خبر الواحد في التبليغ، سواء أكان تبليغ الأحكام الشرعية، أو تبليغ الإسلام. ولا يقال إن قبول تبليغ الإسلام هو قبول للعقيدة، لأن قبول تبليغ الإسلام قبول لخبر وليس قبولاً لعقيدة، بدليل أن على المُبَلِّغ أن يُعْمِلَ عقله فيما بلغه، فإذا قام الدليل اليقيني عليه اعتقده وحوسب على الكفر به. فرفض خبر عن الإسلام لا يعتبر كفراً، ولكن رفض الإسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يعتبر كفراً، وعلى ذلك فتبليغ الإسلام لا يعتبر من العقيدة. وقبول خبر الواحد في التبليغ لا خلاف فيه، والحوادث المروية كلها تدل على التبليغ، إما تبليغ الإسلام أو تبليغ القرآن أو تبليغ الأحكام. أما العقيدة فلم يرد دليل واحد على الاستدلال بخبر الآحاد عليها.

وعلى هذا فلا بد من أن يكون دليل العقيدة يقينياً، فلا بد أن يكون قرآناً أو حديثاً متواتراً على شرط أن يكون كل منهما قطعي الدلالة حتى يجب الأخذ به

وحتى يكفر منكره، أما إذا كان خبر آحاد فلا يجب الأخذ به ولا يكفر منكره. وذلك لأن الحديث وإن كان صحيحاً إذا روي بطريق الآحاد لا يجب الاعتقاد بأنه حديث، أي بأن الرسول قاله، ولا يجب الاعتقاد بما جاء به. ومثله في هذه الناحية مثل القرآن سواء بسواء. فإن القرآن قد نقل إلينا نقلاً بطريق التواتر فيجب الاعتقاد به ويكفر منكره. وما نقل من آيات بطريق خبر الآحاد على أنها من القرآن مثل قوله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم» فإنها لا تعتبر من القرآن ولا يجب الاعتقاد بها، لأنها وإن رويت على أنها قرآن، ولكن كون روايتها كانت بطريق الآحاد نفى عنها وجوب اعتبارها من القرآن، ونفى وجوب الاعتقاد بها. وكذلك خبر الآحاد، فإنه وإن روي على أنه حديث، ولكن كون روايته كانت بطريق الآحاد نفى عنه وجوب اعتباره حديثاً، ونفى عنه وجوب الاعتقاد به.

الفرق بين العقيدة والحكم الشرعي

العقيدة في اللغة ما عقد عليه القلب. ومعنى عقد عليه أي جزم به، أي صدقه يقينياً، وهذا عام يشمل التصديق بكل شيء. غير أن التصديق بالشيء ينظر فيه إلى الشيء الذي يصدق به، فإن كان أمراً أساسياً أو متفرعاً عن أمر أساسي فإنه يصح أن يسمى عقيدة لأنه يصح أن يتخذ مقياساً أساسياً لغيره، فيكون لانعقاد القلب عليه أثر ظاهر. وإن كان هذا الشيء الذي يصدق به ليس أمراً أساسياً ولا متفرعاً عن أمر أساسي فإنه لا يكون من العقائد، لأن انعقاد القلب عليه لا يكون له أي أثر، فلا يوجد في الاعتقاد به أي واقع أو أي فائدة. أما إن كان لانعقاد القلب عليه أثر يدفع لتعيين موقف تجاهه من التصديق والتكذيب فيكون من العقيدة.

والعقيدة هي الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة وما قبل الحياة الدنيا وما بعدها، وعلاقتها بما قبلها وما بعدها. وهذا تعريف لكل عقيدة وينطبق على العقيدة الإسلامية، وتدخل فيها المغيبات. فالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى هو العقيدة الإسلامية. والإيمان بالجنة والنار والملائكة والشياطين وما شاكل ذلك هو من العقيدة الإسلامية والأفكار وما يتعلق بها. والأخبار وما يتعلق بها من المغيبات التي لا يقع عليها الحس يعتبر من العقيدة.

أما الأحكام الشرعية فهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد. وبعبارة أخرى هي الأفكار المتعلقة بفعل من أفعال الإنسان، أو بصفة من صفاته باعتبارها من أفعاله. فالإجارة، والبيع والربا والكفالة والوكالة والصلاة وإقامة خليفة وإقامة حدود الله، وكون الخليفة مسلماً، وكون الشاهد عدلاً، وكون الحاكم رجلاً، وما شاكل ذلك، تعتبر كلها من الأحكام الشرعية والتوحيد، والرسالة، والبعث وصدق الرسول، وعصمة الأنبياء، وكون القرآن كلام الله، والحساب والعذاب، وما شاكل ذلك، تعتبر كلها من العقيدة. فالعقائد أفكار تصدق، والأحكام الشرعية خطاب يتعلق بفعل الإنسان. فركعتا الفجر حكم شرعي من حيث صلاتهما، والتصديق بكونها من الله عقيدة. فصلاة ركعتي سنة الفجر سنة لو لم يصلها لا شيء عليه، ولو صلاها له ثواب مثل ركعتي المغرب سواء بسواء من حيث الحكم الشرعي، أما من حيث العقيدة، فالتصديق بركعتي الفجر أمر حتمي وإنكارهما كفر، لأنهما ثبتتا بطريق التواتر. أما التصديق بركعتي المغرب فمطلوب، ولكن إنكارهما لا يعتبر كفراً، لأنهما ثبتتا بدليل ظني وهو خبر آحاد، وخبر الآحاد ليس بحجة في العقائد. وقطع يد

السارق حكم شرعي، وكون ذلك من الله والتصديق به عقيدة. وتحريم الربا حكم شرعي، والتصديق بكونه حكماً من الله تعالى عقيدة، وهكذا...

وعليه فهنالك فرق بين العقيدة والحكم الشرعي. فالعقيدة هي الإيمان وهو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، والمطلوب فيه هو القطع واليقين. والحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، ويكفي فيه الظن. فإدراك الفكر والتصديق بوجود واقعه أو عدم وجوده هو عقيدة. وإدراك الفكر واعتباره معالجة لفعل من أفعال الإنسان أو عدم اعتباره معالجة، هو حكم شرعي. فلأجل اعتبار الفكر معالجة يكفي الدليل الظني. أما لأجل التصديق بوجود واقع الفكر فلا بد من الدليل القطعي.

الاجتهاد والتقليد

خاطب الله برسالة سيدنا محمد ﷺ الناس جميعاً. قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ وقال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ﴾. وخاطب بأحكامه الناس والمؤمنين، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾ قال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ﴾ وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ وقال

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ وقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾. فصار على من سمع الخطاب أن يفهمه، ويؤمن به، وعلى من آمن به أن يفهمه ويعمل به، لأنه هو الحكم الشرعي. ولهذا كان الأصل في المسلم أن يفهم بنفسه حكم الله بخطاب الشارع، لأن الخطاب موجه مباشرة من الشارع للجميع، وليس هو موجهاً للمجتهدين ولا للعلماء، بل موجه لجميع المكلفين. فصار فرضاً على المكلفين أن يفهموا هذا الخطاب حتى يتأتى أن يعملوا به، لأنه يستحيل العمل بالخطاب دون فهمه. فصار استنباط حكم الله فرضاً على المكلفين جميعاً، أي صار الاجتهاد فرضاً على جميع المكلفين. ومن هنا كان الأصل في المكلف أن يأخذ حكم الله بنفسه من خطاب الشارع لأنه مخاطب بهذا الخطاب، وهو حكم الله.

غير أن واقع المكلفين أنهم يتفاوتون في الفهم والإدراك، ويتفاوتون في التعلم، ويختلفون من حيث العلم والجهل. ولذلك كان من المتعذر على الجميع استنباط جميع الأحكام الشرعية من الأدلة، أي متعذر أن يكون جميع المكلفين مجتهدين. ولما كان الغرض هو فهم الخطاب والعمل به، كان فهم الخطاب أي الاجتهاد فرضاً على جميع المكلفين. ولما كان يتعذر على جميع المكلفين فهم الخطاب بأنفسهم لتفاوتهم في الفهم والإدراك وتفاوتهم في التعلم، كانت فرضية الاجتهاد على الكفاية، إن قام به البعض سقط عن الباقين. ومن هنا كان فرضاً على المكلفين المسلمين أن يكون فيهم مجتهدون يستنبطون الأحكام الشرعية.

وعلى ذلك كان واقع المكلفين وحقيقة الحكم الشرعي، أن يكون في المسلمين

مجتهدون ومقلدون. لأن من يأخذ الحكم بنفسه مباشرة من الدليل يكون مجتهداً، ومن يسأل المجتهد عن الحكم الشرعي للمسألة يكون مقلداً، سواء أكان السائل سأل ليعلم ويعمل، أو ليعلم ويعلم غيره، أو ليعلم فقط. ويعتبر مقلداً من سأل شخصاً غير مجتهد ولكنه يعلم الحكم الشرعي ويمكنه أن يقوله لغيره، سواء أكان المسؤول عالماً أو عامياً فكل من هؤلاء مقلد غيره في هذا الحكم الشرعي، حتى ولو لم يعرف مستنبطه. لأن المكلف مطالب بأخذ الحكم الشرعي لا بتقليد شخص. ومعنى كونه مقلداً أي أخذ الحكم الشرعي عن طريق شخص ولم يستنبطه هو، وليس معناه قلد شخصاً، لأن الموضوع هو الحكم الشرعي لا الشخص. والفرق بين المقلد والمجتهد هو أن المجتهد يستنبط الحكم الشرعي من الدليل الشرعي بنفسه، والمقلد هو الذي يأخذ الحكم الشرعي الذي استنبطه غيره سواء عرف المستنبط أم لم يعرف، ما دام يثق أن هذا حكم شرعي. وليس من التقليد الشرعي أخذ رأي زيد من الناس باعتباره رأياً له من عنده، أو باعتباره رأياً للعالم الفلاني أو للمفكر الفلاني أو للفيلسوف الفلاني، فهذا كله ليس تقليداً شرعياً، وإنما هو أخذ لغير الإسلام وهو حرام شرعاً، لا يحل لمسلم أن يفعله لأن أمر الله لنا أن نأخذ عن الرسول محمد لا عن غيره أياً كان. قال تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾. وقد ورد النهي عن الأخذ بالرأي الذي من عند الناس. عن عبادة بن الصامت قال (سمعت رسول الله ﷺ يقول يكون بعدي رجال يعرّفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى الله ولا تعملوا برأيكم). أي الذي هو من عندكم. ولا يعتبر الرأي المستنبط رأياً من عند المستنبط، بل هو حكم شرعي. أما الذي يعتبر رأياً فهو الرأي الذي من عند الشخص، ولذلك سماه الرسول بدعة. ففي الحديث الصحيح

أن النبي ﷺ قال (خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة). والمحدثات هي البدع، وهو كل ما يخالف الكتاب والسنة والإجماع من الأحكام سواء أكان عملاً أم قولاً. أما ما هو من غير الأحكام، من الأعمال والأشياء فلا يدخل تحت كلمة بدعة، وليس هو المقصود بالرأي المذموم والمنهي عنه، بل الذي يدخل هو أخذ حكم لعمل أو شيء من رأي إنسان، إذ يجب أن يؤخذ من الأدلة الشرعية فحسب، ولا يؤخذ من غيرها. وعلى ذلك فالتقليد الذي أباحه الشرع هو أن لمن لم يستنبط الحكم الشرعي في مسألة أن يسأل العالم للحكم الشرعي في هذه المسألة ليعلمه ويأخذه، أي لكل من يجهل حكماً شرعياً أن يسأل غيره ممن يعلم هذا الحكم ليعلمه ويأخذ منه، وهذا هو المقلد شرعاً.

الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

والاجتهاد ثابت بنص الحديث. فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال لابن مسعود (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك)، وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد أنفذهما إلى اليمن (بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به). وهذا القياس منهما هو اجتهاد باستنباط الحكم، والنبي ﷺ أقرهما عليه. وما روي عنه ﷺ أنه قال لمعاذ حين أرسله والياً إلى اليمن (بم تحكم؟

قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد. قال بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد. قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله). وهذا صريح في إقرار الرسول لمعاذ على الاجتهاد، ولا يوجد أحد ينازع في الاجتهاد. وقد انعقد إجماع الصحابة على الحكم بالرأي المستنبط من الدليل الشرعي، أي أجمعوا على الاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً. وهذا ما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه. فمن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة قال «أقول فيه برأيي، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء. الكلالة ما خلا الولد والوالد». وليس معنى قوله أقول فيه برأيي أن هذا الرأي من عنده، بل معناه أقول ما أفهمه من لفظ كلالة في الآية. والكلالة في اللغة العربية تطلق على ثلاثة. على من لم يخلف ولداً ولا والداً، وعلى من ليس هو بولد ولا والد من المخلفين، وعلى القرابة من غير جهة الولد والوالد. فأي هذه المعاني ينطبق على الكلالة في الآية؟ ففهم أبو بكر منها معنى واحداً من هذه المعاني الثلاثة من قوله تعالى ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ﴾ فكلالة خبر كان، أي إن كان رجل كلالة يورث. ولعله فهم ذلك أيضاً من الآية الثانية وهي ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ ومن الحديث المروي في سبب نزول آية ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾. فإنه روي أن الرسول ﷺ كان مريضاً فعاده جابر بن عبد الله، فقال إني كلالة فكيف أصنع في مالي فنزلت ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾ الآية فهذا الرأي الذي صرح به أبو بكر هو اجتهاد وليس رأياً من عنده. ومن ذلك

الاجتهاد أيضاً أنه يعني أبا بكر ورَّثَ أمَّ الأم دون أم الأب. فقال بعض الأنصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركته فرجع إلى الاشتراك بينهما. ومن ذلك حكمه في تسوية العطاء، فقال عمر لا تجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي ﷺ كمن دخل في الإسلام كرها، فقال أبو بكر إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ. ومن ذلك قول عمر «أقضي في الجد- أبي الأب- برأيي وأقول فيه برأيي» أي في فهمي الذي فهمته من النصوص. ومن ذلك أن عمر وقعت له قضية ميراث، وهي أنه قد ماتت امرأة عن زوج وأم وأخوين لأم وأخوين شقيقين، فرأى فيهما أولاً أن للإخوة من الأم الثلث فريضة، فلا يبقى شيء للأخوة الأشقاء، فقال هؤلاء هب أن أبانا حمار- وفي رواية حجر- ألسنا من أم واحدة؟ فرجع عمر وقضى باشتراكهم جميعاً في الثلث. في حين إن بعض الصحابة ذهبوا إلى غير ذلك، فقد أعطوا الزوج نصف التركة وأعطوا الأم السدس كما فعل عمر وكما هو صريح النص، وأعطوا الإخوة لأم الثلث عملاً بالنص فلم يبق للإخوة الأشقاء شيء، ولذلك لم يعطوهم شيئاً من التركة. فعمر فهم أن الإخوة لأم هم إخوة الرجل من أمه، فيصدق على إخوته من أمه فقط، وعلى إخوته من أمه وأبيه فالأم مشتركة بينهم، فعند عدم وجود شيء للإخوة للأب بقي ما يستحقونه باعتبارهم من الإخوة لأم. وباقي الصحابة فهموا غير ذلك، وكل منهم اجتهد رأيه، أي فهم النص. ومن الاجتهاد أنه قيل لعمر إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها فقال: قاتل الله سمرة، أما علم أن النبي ﷺ قال: (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا

ثمنها). فقاس عمر الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها. ومن الاجتهاد قول علي ﷺ في حد الشرب «من شرب هذى ومن هذى افترى فأرى عليه حد المفتري» وهو قياس للشرب على القذف لأنه مظنة القذف، التفاتاً إلى أن الشرع قد ينزل مظنة الشيء منزلته، كما أنزل النوم منزلة الحدث، وكما أنزل الوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم. فهذا كله اجتهاد من الصحابة رضوان الله عليهم وإجماع منهم على الاجتهاد.

وليس من الاجتهاد تطبيق الحكم على المسائل التي تندرج تحته، بل هو فهم الحكم الشرعي. لأن الاجتهاد هو استنباط الحكم من النص، إما من منطوقه أو من مفهومه أو من دلالته أو من العلة التي وردت في النص، سواء أكان ذلك استنباط حكم كلي من دليل كلي، كاستنباط أن على الناهب عقوبة من جعل الشارع قطع اليد حداً للسرقة، أو كان استنباط حكم جزئي من دليل جزئي مثل استنباط حكم الإجارة من كونه ﷺ استأجر أجيراً من بني الدئل هادياً خريتاً، ومن قوله تعالى ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾. أو مثل استنباط حكم إعطاء الأجير أجرته إذا أنهى عمله من قوله ﷺ (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه). فهو دليل جزئي لحكم جزئي. فهذا الاستنباط للحكم الكلي من الدليل الكلي، والاستنباط للحكم الجزئي من الدليل الجزئي، كل ذلك يعتبر اجتهاداً لأنه أخذ للحكم من الدليل، سواء أكان حكماً عاماً من دليل عام، أو حكماً خاصاً من دليل خاص، فكله بذل الوسع في فهم الحكم من الدليل. أما تطبيق الحكم على المسائل المستجدة الداخلة تحت معناه والمندرجة تحته، والتي هي فرد من أفراده، فلا يعتبر اجتهاداً. فمثلاً حرم الله الميتة،

فحينما تقتل بقرة بضربها على رأسها حتى تموت، فإن لحمها لا يؤكل لأنها ماتت ميتة ولم تذبح ذبحاً شرعياً، ولحم الميتة حرام. وحكم لحم العلب الذي لم تذبح البقرة التي أخذ من لحمها ذبحاً شرعياً حرام شرعاً أكله وبيعه، وهذا الحكم لم يستنبط وإنما اندرج تحت كلمة لحم الميتة، ومثلاً ذبيحة الدرزي لا تؤكل لأنها ليست ذبيحة مسلم ولا ذبيحة كتابي. فهذا الحكم وهو تحريم أكل ذبيحة الدرزي لم يستنبط استنباطاً وإنما طبق عليه حكم معروف وهو عدم أكل ذبيحة الكفار من غير أهل الكتاب. ومثلاً جواز كون المرأة عضواً في مجلس الشورى حكم شرعي، فهذا الحكم لم يستنبط، وإنما طبق عليه حكم الوكالة، وعضوية مجلس الشورى وكالة في الرأي. والمرأة يجوز لها أن توكل غيرها في الرأي وأن تكون وكيلة عن غيرها في الرأي. ومثلاً، لا تصرف الزكاة إلا إلى فقير ويعلم فقره بأمارة ظنية قام الدليل على اعتبارها شرعاً، ولا يحكم إلا بقول عدل وتعرف عدالته بالظن. وكذلك يتحرى على معرفة القبلة حتى تعرف القبلة بعد التحري، ومثل ذلك. فإن هذا كله ليس من قبيل الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، وإنما هو من قبيل تطبيق الأحكام على الجزئيات، أو فهم الجزئيات وتطبيق الأحكام عليها، وهذا يدخل في القضاء ولا يدخل في الاجتهاد، ولا يعد اجتهاداً لأنه لا يقرر حكماً شرعياً معيناً، وإنما يطبق حكماً شرعياً سبق تعيينه ومعرفته، على حادثة من الحوادث، فجاءت حادثة أخرى من نوع الحادثة نفسها، فإنه يطبق عليها كما طبق على تلك الحادثة ولا يعتبر اجتهاداً. والأحكام الشرعية تستوجب التطبيق بعد معرفتها من الدليل ولا تستوجب الاجتهاد، بخلاف النصوص الشرعية فإنها تستوجب الاجتهاد لأخذ الحكم الشرعي منها. ولذلك كان الاجتهاد الشرعي المعتبر اجتهاداً هو بذل الوسع في فهم النصوص

الشرعية واستنباط الحكم منها، وليس هو بذل الوسع في تطبيق الأحكام الشرعية على المسائل المندرجة تحتها.

ونصوص الشريعة الإسلامية تستوجب من المسلمين الاجتهاد. لأن النصوص الشرعية لم تأت مفصلة وإنما جاءت مجملة تنطبق على جميع وقائع بني الإنسان، ويحتاج فهمها واستنباط حكم الله فيها إلى بذل الجهد لأخذ الحكم الشرعي منها لكل حادثة. حتى النصوص التي جاءت مفصلة وتتعرض للتفصيلات هي في حقيقتها عامة ومجملة. فمثلاً آيات الميراث جاءت مفصلة، وتعرضت لتفصيلات دقيقة ومع ذلك فإنها من حيث الأحكام الجزئية احتاجت إلى فهم واستنباط في كثير من المسائل، كمسألة الكلالة ومسائل الحجب، فإن جميع المجتهدين يقولون إن الولد يحجب الإخوة سواء أكان ذكراً أم أنثى لأن كلمة ولد تعني كل ولد ابناً أو بنتاً. وابن عباس يقول إن البنت لا تحجب، لأن كلمة ولد تعني الذكر فقط. فهذا يدل على أنه حتى النصوص التي تعرضت للتفصيلات جاءت مجملة، يحتاج فهمها واستنباط الحكم منها إلى اجتهاد.

على أن هذه النصوص التي تعرضت للتفصيلات تحتاج إلى تطبيق على الحوادث المتجددة. إلا أن هذا التطبيق ليس هو المراد بالاجتهاد فيها، بل المراد هو استنباط الحكم من مجملها حتى ولو تعرضت للتفصيلات، فإنها عامة ومجملة وهي نصوص تشريعية، ومن طبيعة النصوص التشريعية أن تكون عامة مجملة ولو كانت تتعرض للتفصيلات. والنصوص الشرعية سواء أكانت من الكتاب أم من السنة هي أصلح النصوص التشريعية ميداناً للتفكير، وأفسحها مجالاً للتعميم، وأخصبها تربة لإنبات القواعد العامة، وهي وحدها التي تصلح لأن تكون نصوصاً تشريعية لجميع

الشعوب والأمم. أما كونها أصلح النصوص ميداناً للتفكير فإنه بارز في إحاطتها بجميع أنواع العلاقات بين الناس جميعاً. ذلك أن جميع أنواع العلاقات سواء أكانت علاقات بين الأفراد بعضهم مع بعض، أو علاقات بين الدولة والرعية، أو علاقات بين الدول والشعوب والأمم، فإنها مهما تجددت وتعددت وتنوعت يمكن للفكر أن يستنبط أحكامها من هذه النصوص الشرعية، فهي أصلح النصوص ميداناً للتفكير بين جميع النصوص التشريعية. وأما كونها أصلح النصوص مجالاً للتعميم، فإنه واضح في جملها وألفاظها وأسلوب سبكها، من حيث شمولها للمنطوق وللمفهوم وللدلالة وللتعليل ولقياس العلة، مما يجعل الاستنباط متيسراً ودائمياً وشاملاً لكل عمل، مما يجعلها غير قاصرة عن شمول أي شيء بل كاملة عامة. وأما كونها أخصب النصوص لإنبات القواعد العامة، فإنه ظاهر في غزارة المعاني العامة التي تحتويها هذه النصوص. وظاهر في طبيعة هذه المعاني العامة. ذلك أن القرآن والحديث قد جاءا خطوطاً عريضة حتى عند التعرض للتفصيلات. وطبيعة الخطوط العريضة تجعلها معاني عامة تندرج تحتها الكليات والجزئيات، ومن هنا جاءت غزارة المعاني العامة. وفوق ذلك فإن مدلولات هذه المعاني العامة أمور واقعية محسوسة، وليست من الأمور الفرضية نظرياً أو منطقياً. وهي في نفس الوقت لعلاج الإنسان وليست لعلاج أفراد معينين، أي لبيان حكم فعل الإنسان مهما كان مظهر الغريزة الدافع لهذا الفعل، ولذلك جاءت منطبقة على معانٍ متعددة وأحكام كثيرة. وبهذا كله كانت النصوص الشرعية أخصب النصوص تربة لإنبات القواعد العامة.

هذه هي حقيقة النصوص الشرعية من الناحية التشريعية. وإذا أضيف إلى ذلك أنها جاءت لبني الإنسان من حيث هو إنسان، وكانت تشريعاً لجميع الأمم

والشعوب، يتبين أنه لا بد من وجود مجتهدين لفهمها فهماً تشريعياً وتطبيقها في كل وقت لأخذ الحكم الشرعي منها لكل حادثة.

والحوادث تتجدد كل يوم ولا تدخل تحت حصر، فلا بد من مجتهد يستنبط حكم الله لكل حادثة تحدث، وإلا لبقيت الحوادث دون معرفة حكم الله فيها، وهذا لا يجوز.

والاجتهاد فرض على الكفاية على المسلمين، إن قام به البعض سقط عن الباقين، وإن لم يقم به أحد أثم المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد. ولذلك لا يجوز أن يخلو عصر من مجتهد مطلقاً، لأن التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية، بحيث إذا اتفق الكل على تركه أثموا. إذ لو جاز خلو عصر ممن يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الضلالة، أي على ترك أخذ أحكام الله، وهو لا يجوز. علاوة على أن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد، فلو خلا العصر من مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام أفضى إلى تعطيل الشريعة واندراس الأحكام، وذلك لا يجوز.

والمجتهد يبذل وسعه في استنباط الحكم، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد. قال عليه الصلاة والسلام (إن اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد). وقد أجمع الصحابة على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية في المسائل الظنية من الفقهيات. أما المسائل القطعية كوجوب العبادات، وتحريم الزنا والقتل، فلا اجتهاد فيها ولا خلاف بشأنها. ولذلك اختلف الصحابة في المسائل الظنية ولم يختلفوا في المسائل القطعية.

والمجتهد في المسائل الظنية مصيب فيما وصل إليه باجتهاده، ولو كان في رأيه

قابلية الخطأ، إلا أنه ليس معنى كونه مصيباً أنه تصويب المجتهد من الإصابة للحق مطلقاً، لأن ذلك غير موافق للواقع بالنسبة للحكم الظني، ولأن الرسول ﷺ سماه مخطئاً. بل المقصود من أن المجتهد مصيب هو من الصواب الذي لا ينافي الخطأ، لا من الإصابة التي هي مقابلة للخطأ. فإن تسمية المخطئ مصيباً هي باعتبار قيام النص على أنه مأجور في خطئه، لا باعتبار أنه لم يخطئ. وعلى هذا فكل مجتهد مصيب حسب ظنه من الصواب الذي لا ينافي الخطأ. فهي من أصاب صواباً، لا من أصاب إصابة.

شروط الاجتهاد

عُرِّفَ الاجتهاد بأنه بذل الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، أي هو فهم النص الشرعي من الكتاب والسنة بعد بذل أقصى الجهد في سبيل الوصول إلى هذا الفهم لمعرفة الحكم الشرعي. وهذا يعني أنه لا بد أن تتوفر في استنباط الحكم الشرعي ثلاثة أمور حتى يكون قد استنبط باجتهاد شرعي، أي لابد من توفر ثلاثة أمور حتى يطلق على العمل أنه اجتهاد: أحدها بذل الوسع على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه. والثاني أن يكون هذا البذل في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية. والثالث أن يكون طلب الظن هذا من النصوص الشرعية، لأن طلب شيء من الأحكام الشرعية لا يكون إلا بالنصوص الشرعية، لأن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد. ومعنى ذلك أن من لم يبذل الوسع لا يعتبر مجتهداً، ومن بذل الوسع في طلب الظن بغير الأحكام الشرعية من المعارف والآراء لا يعتبر مجتهداً، ومن طلب الظن بالأحكام الشرعية من غير النصوص الشرعية لا يعتبر

مجتهداً. فينحصر المجتهد فيمن يبذل أقصى جهد في فهم النصوص الشرعية لمعرفة حكم الله. وما عداه من العلماء الذين يشرحون كلام إمام مذهبهم، أو يفهمون أقواله ويستنبطون الأحكام منها، أو يرجحون أقوال بعض العلماء على البعض الآخر عن غير طريق الأدلة الشرعية، وما شاكل ذلك، لا يعتبر جميع هؤلاء من المجتهدين حسب هذا التعريف. فأمر الاجتهاد محصور في فهم النصوص الشرعية بعد بذل أقصى الجهد في سبيل الوصول إلى هذا الفهم لمعرفة حكم الله. فالنصوص الشرعية هي محل الفهم، وهي محل طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية.

ومما يجب أن يكون واضحاً أن النصوص الشرعية هي الكتاب والسنة ليس غير، وما عداهما من النصوص لا يعتبر من النصوص الشرعية مهما كانت منزلة قائلها. فكلام أبي بكر أو عمر أو علي أو غيرهم من الصحابة لا يعتبر من النصوص الشرعية ولا بوجه من الوجوه، وكذلك كلام المجتهدين كجعفر والشافعي ومالك وغيرهم من المجتهدين لا يعتبر من النصوص الشرعية مطلقاً. فبذل الوسع في استنباط حكم من كلام هؤلاء أو غيرهم من بني البشر أياً كانوا لا يعتبر اجتهاداً، ولا يعتبر الشخص الذي يبذل الوسع لاستنباط حكم منه مجتهداً، ولا يعتبر الحكم الذي يستنبط منه حكماً شرعياً، بل هو رأي للشخص المستنبط ولا قيمة له شرعاً. على أن استنباط حكم من كلام أي فرد من الصحابة أو التابعين أو المجتهدين أو غيرهم لا يجوز شرعاً، لأنه استنباط لحكم شرعي من غير الكتاب والسنة وهو حرام شرعاً، لأنه حكم بغير ما أنزل الله. لأن ما أنزل الله محصور في الكتاب والسنة، وما عداهما لم ينزله الله.. فأخذ الحكم منه أخذ من غير ما أنزل الله، وحكم بغير ما أنزل الله، وهو حرام قطعاً.

والكتاب والسنة كلام عربي، والكتاب والسنة جاء بهما الوحي من عند لله

إما لفظاً ومعنى وهو القرآن، وإما معنى فحسب، وعبر الرسول عن هذا المعنى بألفاظ من عنده وهو الحديث، وعلى أي حال فهما- أي الكتاب والسنة- كلام عربي نطق به رسول الله ﷺ، فهو- أي هذا الكلام- إما أن يكون له معنى لغوي فحسب مثل كلمة مترفين، وإما أن يكون له معنى شرعي فحسب وتنوسي فيه المعنى اللغوي مثل كلمة غائط، وإما أن يكون له معنى لغوي وشرعي مثل كلمة الطهارة في مثل طهر، والمطهرون. فصار فهمه لا بد أن يعتمد على المعارف اللغوية والمعارف الشرعية حتى يتمكن من فهم النص والوصول إلى معرفة حكم الله منه. ومن هنا كانت شروط الاجتهاد كلها تدور حول هذين الأمرين وهما: توفر المعارف اللغوية، والمعارف الشرعية. وقد كان المسلمون في فجر الإسلام حتى نهاية القرن الثاني، لا يحتاجون إلى قواعد معينة لفهم النصوص الشرعية، لا من الناحية اللغوية، ولا من الناحية الشرعية، نظراً لقرب عهدهم برسول الله ﷺ وصرف عنايتهم في الحياة إلى الدين، ونظراً لسلامة سليقتهم اللغوية وَبُعْدِهم عن فساد اللسان. ولذلك لم تكن هنالك أي شروط معروفة للاجتهاد، وكان الاجتهاد أمراً معروفاً. فكان المجتهدون يعدون بالآلاف. فقد كان كافة الصحابة مجتهدين، ويكاد يكون أكثر الحكام والولاة والقضاة من المجتهدين. إلا أنه لما فسد اللسان العربي ووضعت قواعد معينة لضبطه وشغل الناس بالدنيا، وقل من يفرغ أكثر وقته للدين، وفشا الكذب في الأحاديث على لسان رسول الله ﷺ، ووضعت قواعد للناسخ والمنسوخ، ولأخذ الحديث أو رفضه، ولفهم كيفية استنباط الحكم من الآية أو الحديث، لما حصل ذلك قل عدد المجتهدين وصار المجتهد يسير باجتهاده على قواعد معينة يصل منها إلى استنباطات معينة تخالف قواعد غيره، وتكونت هذه القواعد عنده، إما من كثرة ممارسته لاستنباط الأحكام من النصوص فصارت كأنها موضوعة لسيره على طريقة واحدة حسبها، وإما أن يكون

اتبع قواعد معينة وصار يستنبط بحسبها. فنتج عن ذلك أن صار المجتهد مجتهداً في طريقة معينة لفهم النصوص الشرعية ومجتهداً في أخذ الحكم الشرعي من النصوص الشرعية، وصار بعض المجتهدين يقلدون شخصاً في طريقته في الاجتهاد، ولكنهم لا يقلدونه في الأحكام، بل يستنبطون الأحكام بأنفسهم على طريقة ذلك الشخص. وصار بعض المسلمين الملمين بشيء من المعارف الشرعية، يبذلون الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية في مسائل معينة تعرض لهم، لا في جميع المسائل. فوجد بذلك واقعياً بين المسلمين ثلاثة أنواع من المجتهدين: مجتهد مطلق، ومجتهد مذهب، ومجتهد مسألة.

أما مجتهد المذهب، فهو الذي يقلد مجتهداً من المجتهدين في طريقة الاجتهاد ولكنه يجتهد في الأحكام ولا يقلد إمام مذهبه. ومجتهد المذهب هذا لا توجد له شروط سوى معرفة أحكام المذهب وأدلتها، وهو يستطيع أن يتبع أحكام المذهب وأن يخالفها برأي له في المذهب نفسه. وعلى هذا فإنه يجوز لمن يتبع مذهباً أن يجتهد في هذا المذهب وأن يخالف إمام المذهب في بعض الأحكام والمسائل إذا ظهر له دليل أقوى. وقد روي عن الأئمة أنهم كانوا يقولون «إذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط». ومن أوضح الأمثلة على هذا المجتهد الإمام الغزالي، فإنه من أتباع المذهب الشافعي، ولكن له اجتهادات في مذهب الشافعي تخالف اجتهادات الشافعي نفسه. والثاني مجتهد المسألة، وهذا لا توجد له شروط معينة ولا طريقة معينة، بل يجوز لكل من له معرفة ببعض المعارف الشرعية وبعض المعارف اللغوية بحيث تمكنه من فهم النصوص الشرعية، يجوز له أن يجتهد في المسألة الواحدة. فيجوز أن يتتبع في المسألة الواحدة آراء المجتهدين وأدلتهم ووجه الاستدلال، فيصل من ذلك إلى فهم معين للحكم الشرعي يغلب على ظنه أنه هو الحكم الشرعي، سواء

وافق رأي المجتهدين أو خالفهم. ويجوز أن يتتبع في المسألة الواحدة الأدلة الشرعية ويفهم منها ما يغلب على ظنه أنه هو الحكم الشرعي، سواء سبق أن بحثت هذه المسألة من قبل المجتهدين أم لم يسبق أن بحثت. ويكفي مجتهد المسألة الواحدة أن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسألة، وما لا بد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها، مما يتعلق في المسائل الفقهية أو الأصولية أو غير ذلك.

وإنه عدا عن أن الواقع الذي حصل في أيام الصحابة والتابعين، والذي حصل بعد وجود مذاهب وأئمة، فإن هنالك أشخاصاً كانوا يفهمون النصوص الشرعية ويستنبطون الأحكام منها مباشرة دون أي شروط، كما هي الحال في عصر الصحابة. وهناك أشخاص ظلوا أتباع مذهب معين، ولكن لهم اجتهادات تخالف رأي إمامهم. فواقع ما حدث أنه وجد مجتهدو مذهب، ووجد مجتهدو مسألة. هذا من حيث الواقع أما من حيث الاجتهاد نفسه فإن الاجتهاد يتبعض، فيمكن الشخص أن يكون مجتهداً في بعض النصوص ولا يمكنه أن يكون مجتهداً في بعضها. أما ما يقوله بعضهم من أن الاجتهاد هو ملكة تحصل للنفس عند الإحاطة بمعارفه المعتبرة، فلا أصل لهذا التعريف، وغير مطابق للواقع. لأن الملكة قد تحصل للشخص ولا يكون مجتهداً، لأنه لم يكلف نفسه عناء البحث في المسألة، ولأن الملكة تعني قوة الفهم والربط، وهذه قد تحصل من فرط الذكاء مع معرفة شيء من المعارف الشرعية واللغوية، ولا تحتاج إلى إحاطة بالمعارف الشرعية واللغوية. وقد تكون الإحاطة بالمعارف اللغوية والشرعية موجودة علماً للدرس والتدريس، ولا توجد الملكة لعدم وجود التفكير عند هذا العالم. على أن الاجتهاد هو عملية محسوسة لها نتيجة محسوسة، أي بذل الوسع عملياً للوصول إلى الحكم. أما وجود الملكة فلا يسمى اجتهاداً. وعلى ذلك فإنه قد يقدر على الاجتهاد شخص في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في مسائل أخرى،

وقد يجتهد في الفروع ولا يقدر أن يجتهد في غيرها، ومن ذلك يتبين أن الاجتهاد يتبعض. إلا أنه ليس معنى تبعيض الاجتهاد هو تجزئة الاجتهاد، بأن يكون المجتهد قادراً على الاجتهاد في بعض أبواب الفقه وغير قادر على الاجتهاد في أبواب أخرى من الفقه، بل معنى تبعيض الاجتهاد، هو إمكانية فهمه لبعض الأدلة لوضوحها وعدم وجود تشابه فيها، وعدم إمكانية فهم بعض الأدلة لعمقها وتشعبها، ووجود عدة أدلة تبدو متعارضة في شأنها، وقد يحصل ذلك في قواعد أصولية، وقد يحصل في أحكام شرعية. فتبعيض الاجتهاد بالنسبة للقدرة على الاستنباط وليس بالنسبة لأبواب الفقه.

هذا كله بالنسبة لمجتهد المذهب ومجتهد المسألة. أما بالنسبة للمجتهد المطلق فهو الذي يجتهد في الأحكام الشرعية، ويجتهد في طريقة استنباطه للأحكام الشرعية، سواء جعل له طريقة خاصة كما هي الحال في بعض المذاهب، أم لم يجعل له طريقة خاصة، ولكنه يسير طبيعياً في طريقة معينة من الفهم لاستنباط الأحكام، كما هي حال المجتهدين في عصر الصحابة. ومنذ أن فسد اللسان العربي وبعد الناس عن التفرغ لفهم الدين، صار لا بد للمجتهد المطلق من توفر شروط حتى يكون مجتهداً مطلقاً. ومن هنا قالوا إن المجتهد المطلق له شروط أهمها شرطان:

أحدهما: معرفة الأدلة السمعية التي تنتزع منها القواعد والأحكام.

ثانيهما: معرفة وجوه دلالة اللفظ المعتد بها في لسان العرب واستعمال البلغاء.

أما الأدلة السمعية فيرجع النظر فيها إلى الكتاب والسنة والاجماع، وإلى القدرة على الموازنة بين الأدلة والجمع بينها وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها. وذلك أن الأدلة قد تتزاحم في نظر المجتهد، ويراها واردة على قضية واحدة، وكل

منها يقتضي من الحكم غير ما يقتضيه الآخر. فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التي يرجح بها جانب أحد الأدلة ليعتمد عليه في تقرير الحكم. فمثلاً قال تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقال ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ فالآيتان في الشهادة. فالأولى تنص على أن الشهود يكونون من المسلمين، والثانية تنص على أن يكونوا من المسلمين ومن غير المسلمين. أي إن الآية الأولى تشترط أن يكون الشاهد مسلماً، والآية الثانية تجيز أن يكون الشاهد غير مسلم، فلا بد من معرفة الجمع بينهما، أي لا بد من معرفة أن الآية الأولى في الشهادة مطلقاً، والآية الثانية مقيدة في الشهادة في الوصية في السفر. فلا بد من معرفة أن الآية الثانية تجيز شهادة غير المسلمين حين الوصية وما في معناها من المعاملات المالية، والأولى تكون في غير ذلك. وأيضاً فإن هاتين الآيتين تدلان على أن البينة تكون شاهدين عدلين، وتؤيدها آية أخرى وهي قوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾، فكيف يتفق ذلك مع ما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قبل شهادة امرأة واحدة على الرضاعة، وأنه قبل شهادة شاهد واحد مع يمين المدعى؟ فعن ابن عباس (أن رسول الله قضى بيمين وشاهد) وعن جابر (أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد). وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (أن النبي ﷺ قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق). وقد يبدو في هذا تعارض بين الأدلة، ولكن المجتهد المدقق يجد أن الآية ذكرت النصاب الأكمل في الشهادة، ولا يلزم إذا لم يكمل النصاب الأكمل أن لا يقبل دون ذلك، لأن النصاب إنما هو للتحمل، أما في الأداء والحكم من قبل القاضي فلا يشترط نصاب الشهادة،

بل يشترط البينة، وهي كل ما يبين الحق ولو شهادة امرأة واحدة، أو شهادة رجل واحد مع يمين صاحب الحق، إلا إذا جاء نص شرعي يعين نصاب الشهادة كما في شهادة الزنا، فحينئذ يتقيد بالنص. وأيضاً فإن النبي ﷺ رد المشركين في معركة أحد فلم يقبل أن يشتركوا في حرب مع المسلمين وقال (لا نستعين بالكفار). وإنه قبل الاستعانة بالمشركين في حنين، فكيف يوفق بين هذين الدليلين؟ فلا بد أن يعرف المجتهد أن الرسول لم يقبل المشركين في أحد ورفض أن يستعين بهم، لأنهم كانوا يريدون أن يقاتلوا تحت رايتهم إذ جاءوا معتزين بها، فكان لرفضهم علة وهي كونهم يقاتلون تحت رايتهم وفي دولتهم، وأنه قبلهم في حنين واستعان بهم لأنهم قاتلوا تحت راية الرسول، فانتفت علة رفض الاستعانة بهم، فجازت الاستعانة. وبهذا البيان ومثله يذهب تزاحم الأدلة.

فالمقدرة على فهم الأدلة السمعية وعلى الموازنة بينها شرط أساسي. وعليه فلا بد أن يكون المجتهد المطلق عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها، والشروط المعتبرة فيها. وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها، وهذا يوجب عليه أن يكون عارفاً بالرواة وطرق الجرح والتعديل، وأن يكون عارفاً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ في النصوص.

وأما معرفة وجوه دلالة اللفظ فهذا يقتضي معرفة اللغة العربية، فيتمكن بها من معرفة معاني الألفاظ ووجوه بلاغتها ودلالتها، ومعرفة الخلاف الجاري في اللفظ ألواحد، حتى يرجع إلى رواية الثقة، وما يقوله أهل اللغة. ولا يكفي أن يعرف من القاموس أن القرء تدل على الطهر والحيض، وأن النكاح يدل على الوطء والعقد،

بل لا بد من معرفة اللغة العربية بشكل عام من نحو وصرف وبلاغة ولغة وغير ذلك، معرفة تمكنه من الوقوف على وجوه دلالة اللفظ الواحد والجملة الواحدة حسب لسان العرب واستعمال البلغاء، وتمكنه من المراجعة في كتب العربية وفهم ما يحتاج إلى فهمه منها. ولكن ليس معنى ذلك أن يكون مجتهداً في كل فرع من فروع اللغة، فلا يشترط فيه أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه، بل يكفي أن يكون عالماً بأسلوب اللغة، بحيث يميز بين دلالة الألفاظ والجمل والأساليب، مثل المطابقة، والتضمين، والحقيقة، والمجاز، والكناية، والمشترك، والمترادف، وما شاكل ذلك. وبالجملة فإن درجة الاجتهاد المطلق لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة بفهم الأدلة السمعية، والثاني فهم اللغة العربية ومدلولات ألفاظها وجملها وأساليبها. وبذلك يتمكن من الاستنباط بناء على فهمه. وليس معنى المجتهد المطلق أن يكون محيطاً في كل نص وقادراً على استنباط أي حكم، إذ المجتهد المطلق قد يكون مجتهداً في مسائل كثيرة بالغاً رتبة الاجتهاد المطلق فيها، وإن كان لا يعرف بعض المسائل الخارجة عنها، فإنه ليس شرط المجتهد المطلق أن يكون عالماً بجميع المسائل، وبجميع أحكام المسائل ومداركها. وعليه فليس وجود المجتهد المطلق بالأمر العسير بل هو ممكن ومتيسر متى صحت الهمم. ومجتهد المسألة متيسر للجميع بعد معرفة ما لا بد منه من المعارف الشرعية واللغوية.

التقليد

التقليد في اللغة اتباع الغير دون تأمل. يقال «قلده في كذا» أي تبعه من غير تأمل ولا نظر. والتقليد شرعاً هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، كأخذ

العامي بقول مجتهد، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله. والتقليد في العقيدة لا يجوز لأن الله قد ذم المقلدين في العقيدة قال تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ وقال تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

أما التقليد في الأحكام الشرعية فجائز شرعاً لكل مسلم، قال تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. فأمر سبحانه وتعالى من لا علم له أن يسأل من هو أعلم منه. وأنه وإن كانت وردت في مقام الرد على المشركين لما أنكروا كون الرسول بشراً، ولكن لفظها عام والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وهي ليست في موضوع معين حتى يقال إنها خاصة في هذا الموضوع، فإنها عامة في الطلب ممن لا يعلم السؤال ممن يعلم. إذ هي طلب من المشركين أن يسألوا أهل الكتاب ليعلموهم أن الله لم يبعث إلى الأمم السالفة إلا بشراً، وهذا خبر يجهلونه فطلب منهم أن يسألوا من يعرفه. فالآية تقول ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۖ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فجاءت كلمة فاسألوا عامة، أي اسألوا لتعلموا أن الله لم يبعث إلى الأمم السابقة إلا بشراً، فهو متعلق بالمعرفة وليس متعلقاً بالإيمان. وأهل الذكر وإن كان المشار إليهم في الآية هم أهل الكتاب فإنه جاء الكلام أيضاً عاماً فيشمل كل أهل ذكر. والمسلمون أهل الذكر لأن القرآن ذكر قال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا

﴿إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. فالعالمون بالأحكام الشرعية هم من أهل الذكر سواء أكانوا عالمين علم اجتهاد أو علم تلقي. والمقلد إنما يسأل عن حكم الله في المسألة أو المسائل. وعلى ذلك فإن الآية تدل على جواز التقليد.

وأيضاً فقد روي عن جابر ﷺ: أن رجلاً أصابه حجر فشجه في رأسه ثم احتلم فسأل أصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات، فقال النبي ﷺ (إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على رأسه خرقة فيمسح عليها ويغسل سائر جسده). وقال أي النبي عليه السلام (ألا سألوا إذا لم يعلموا، إنما شفاء العي السؤال). فالرسول أرشدهم إلى السؤال عن الحكم الشرعي. وصح أن الشعبي قال (كان ستة من أصحاب رسول الله ﷺ يفتون الناس: ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبو موسى رضي الله عنهم، وكان ثلاثة يَدَعون قولهم لثلاثة، كان عبد الله يَدَعُ قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول علي، وكان زيد يدع قوله لقول أبي بن كعب». فهذا أيضاً يدل على أن الصحابة كان يقلدهم المسلمون، وأن بعضهم كان يقلد بعضاً.

وأما ما ورد في القرآن الكريم من ذم التقليد، فإن ذلك ذم للتقليد بالإيمان لا بأخذ الأحكام الشرعية، لأن موضوع الآيات هو الإيمان، ونصها خاص في موضوع الإيمان وهي غير معللة. فقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ

بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ وقوله تعالى ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ وقوله تعالى ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ﴾. فهذه الآيات هي نص في موضوع الإيمان والكفر وليست عامة لكل شيء، ونص بات لا يشتمل على أية علة، ولم يرد لها أي تعليل في أي نص آخر. ولذلك لا يقال إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن هذا صحيح بالنسبة للسبب. وهو الحادثة التي كانت سبب النزول، وليس هو صحيحاً بالنسبة لموضوع الآية، فالعبرة بموضوع الآية، والعموم إنما هو محصور في موضوع الآية فحسب، وهو عام في كل ما يشمله معنى الآية من الموضوع، وليس عاماً لكل شيء غير ما شملته الآية. ولا يقال إنها في حق الإيمان والكفار، لكن يصح تأويلها للمقلدين على اعتبار أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، لأنه لا توجد هنا علة في الآية، ولا توجد علة للآية، لأنها لم تشتمل على تعليل، ولا جاء أي تعليل لها في أي نص من نصوص الكتاب والسنة. وعلى هذا لا يوجد أي نص يمنع التقليد، بل النصوص وواقع المسلمين في عصر الرسول والصحابة وواقع الصحابة، كل ذلك يدل على جواز التقليد.

والتقليد يصدق على المتبع وعلى العامي سواء، وذلك لأن الله سمى التقليد اتباعاً فقال ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ ولأن الحكم الشرعي الذي

يتبناه الشخص إما أن يكون استنبطه هو أو استنبطه غيره، فإن استنبطه هو فهو مجتهد، وإن استنبطه غيره وأخذه هو فقد أخذ رأي غيره، أي اتبع رأي غيره، واتباع رأي الغير تقليد، سواء أكان بغير حجة أو بحجة غير ملزمة، فالمتبع إذن مقلد. وأيضاً فإن الاتباع هو أن تتبع رأي المجتهد على ما بان لك من دليل دون أن تحاكم هذا الدليل، أي دون أن تكون ملزماً بهذه الحجة. فإن حاكمت الدليل وعرفت وجه استنباط الحكم منه ووافقت على استنباط الحكم وعلى الحكم، فقد أصبحت الحجة التي يستند إليها الحكم ملزمة لك، فصار رأيك كما هو رأي المجتهد، فأنت في هذه الحالة مجتهد لا متبع. ومن ذلك يتبين أن الاتباع تقليد وأن المتبع مقلد وإن عرف الدليل.

تعريف التقليد لغة وشرعاً يدل على أن كل من تبع غيره في أمر يكون مقلداً، فالعبرة باتباع الغير. وعلى ذلك فالناس في معرفة الحكم الشرعي شخصان، أحدهما المجتهد، والثاني المقلد، ولا ثالث لهما. لأن الواقع أن المرء إما أن يأخذ ما توصل إليه هو باجتهاده، أو ما توصل إليه غيره باجتهاده، ولا يخرج الأمر عن هذين الحالين. وعلى هذا فكل من ليس بمجتهد مقلد مهما كان نوعه، فالمسألة في التقليد هي أخذ الحكم من غيره بغض النظر عن كون الآخذ مجتهداً أو ليس بمجتهد. فيجوز للمجتهد أن يقلد في المسألة الواحدة غيره من المجتهدين ولو كان هو أهلاً للاجتهاد، ويكون حينئذ مقلداً في هذه المسألة. وعلى ذلك فإن الحكم الواحد قد يكون المقلد فيه مجتهداً وقد يكون غير مجتهد. والشخص الواحد قد يكون مجتهداً وقد يكون مقلداً.

والمجتهد إذا حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل، فإن اجتهد فيها وأدّاه اجتهاده إلى حكم فيها، فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في

خلاف ما أداه إليه اجتهاده، ولا يجوز له ترك ظنه في هذه المسألة إلا في أربع حالات:

إحداها: إذا ظهر له أن الدليل الذي استند إليه في اجتهاده ضعيف، وأن دليل مجتهد آخر غيره أقوى من دليله. ففي هذه الحالة يجب عليه ترك الحكم الذي أداه إليه اجتهاده في الحال، وأخذ الحكم الأقوى دليلاً، ويحرم عليه البقاء على الحكم الأول الذي أدى إليه اجتهاده، ولا يمنعه من أخذ الحكم الجديد انفراد المجتهد الجديد فيه، أو كون هذا الحكم لم يقل به أحد من قبل، فإن ذلك ينافي التقوى، لأن العبرة بقوة الدليل لا بكثرة القائلين به أو قدمهم. فكم من اجتهادات الصحابة ظهر خطؤها للتابعين أو تابعي التابعين. وإذا ظهر له ضعف دليله، وقوة دليل غيره ظهور ترجح دون النظر في الأدلة كلها والاستنباط منها، فإنه يكون في هذه الحالة مقلداً، لأنه أخذ رأي غيره عن ترجيح. فمثله مثل المقلد الذي ورد عليه حكمان فرجح أحدهما لمرجح شرعي. وإن ظهر له ضعف دليله وقوة دليل غيره ظهور محاكمة وتتبع واستنباط توصل به إلى رأي هو رأي غيره، فإنه في هذه الحالة لا يكون مقلداً وإنما يكون مجتهداً ظهر له خطأ اجتهاده الأول فرجع عنه إلى رأي آخر استنبطه هو كما حصل مع الشافعي عدة مرات.

ثانيتها: إذا ظهر له أن مجتهداً غيره أقدر على الربط، أو أكثر اطلاعاً على الواقع، وأقوى فهماً للأدلة، أو أكثر اطلاعاً على الأدلة السمعية، أو غير ذلك، فرجح في نفسه أن يكون هو أقرب إلى الصواب في فهم مسألة معينة، أو في فهم المسائل من حيث هي، فإنه يجوز له أن يترك الحكم الذي أداه إليه اجتهاده، ويقلد ذلك المجتهد الذي يثق باجتهاده أكثر من ثقته باجتهاد نفسه. فقد صح عن الشعبي أن أبا موسى كان يدع قوله لقول علي، وأن زيداً كان يدع قوله لقول أبي بن كعب، وأن

عبد الله كان يدع قوله لقول عمر. ورويت حوادث عن أبي بكر وعن عمر كانا يدعان قولهما لقول علي فيها. فهذا يدل على رجوع المجتهد عن قوله لقول غيره، بناء على الثقة باجتهاد ذلك الغير. إلا أن هذا جائز للمجتهد وليس بواجب.

ثالثتها: أن يتبنى الخليفة حكماً يخالف الحكم الذي أداه إليه اجتهاده. ففي هذه الحال يجب عليه ترك ما أدى إليه اجتهاده وأخذ الحكم الذي تبناه الإمام، لأن إجماع الصحابة قد انعقد على أن «أمر الإمام يرفع الخلاف» وأن أمره نافذ على جميع المسلمين.

رابعتها: أن يكون هناك رأي يراد جمع كلمة المسلمين عليه لمصلحة المسلمين. فإنه في هذه الحالة يجوز للمجتهد ترك ما أدى إليه اجتهاده، وأخذ الحكم الذي يراد جمع كلمة المسلمين عليه، وذلك كما حصل مع عثمان عند بيعته. فإنه روي أن عبد الرحمن بن عوف بعد أن سأل الناس مثنى وفرادى، مجتمعين ومتفرقين، سراً وعلانية، جمع الناس في المسجد وصعد المنبر فدعا دعاء طويلاً ثم دعا علياً فأخذ بيده وقال له: هل أنت مبايعي لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وما كان يراه الخليفتان من بعده أبو بكر وعمر؟ قال علي: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيي. فأرسل يده ودعا عثمان وقال له: هل أنت مبايعي لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله، وما كان يراه الخليفتان من بعده أبو بكر وعمر؟ قال عثمان: اللهم نعم. فرفع عبد الرحمن رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان وقال ثلاثاً اللهم اسمع واشهد. ثم بايعه فازدحم من بالمسجد يبايعون عثمان، وجعل علي يشق الناس حتى بايع عثمان. فهذا عبد الرحمن طلب من المجتهد وهو علي وعثمان ترك اجتهاده واتباع ما اجتهد به أبو بكر وعمر في جميع المسائل، سواء ما كان قد اجتهد فيه وكان له رأي يخالف رأيهما أو

رأي أحدهما، أو لم يجتهد فيه بعد. وقد أقره الصحابة على ذلك وبايعوا عثمان على ذلك، حتى علي الذي رفض أن يترك اجتهاده بايع عثمان على ذلك. إلا أن هذا يجوز للمجتهد ولا يجب عليه، بدليل أن عليّ لم يقبل أن يترك اجتهاده لاجتهاد أبي بكر وعمر، فلم ينكر عليه أحد، مما يدل على أن ذلك جائز وليس بواجب.

وهذا كله في المجتهد إذا كان اجتهد بالفعل، وأداه اجتهاده إلى حكم في المسألة. أما إذا لم يسبق للمجتهد أن اجتهد في المسألة، فإنه يجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين، وأن لا يجتهد في المسألة، لأن الاجتهاد فرض على الكفاية وليس فرض عين، فإذا سبق أن عرف حكم الله في المسألة فلا يجب على المجتهد أن يجتهد فيها، بل يجوز له أن يجتهد ويجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين في هذه المسألة. فقد صح عن عمر أنه قال لأبي بكر «رَأْيُنا تَبَعٌ لرأيك» وصح عن عمر أنه كان إذا أعياه أن يجد في القرآن والسنة ما يقضي به إذا ورد عليه الخصوم نظر هل كان لأبي بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به. وصح عن ابن مسعود ﷺ أنه كان يأخذ بقول عمر ﷺ. وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة في حوادث متعددة ولم ينكر عليهم منكر، فكان إجماعاً سكوتياً.

هذا واقع تقليد المجتهد. أما تقليد غير المجتهد، سواء أكان متعلماً أو عامياً فإنه إذا عرضت له مسألة لا يسعه إلا السؤال عنها على الجملة، لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم بالعلم. قال تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي إن الله يعلمكم على كل حال فاتقوه. فكان العلم قبل التقوى، إذ يترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتيباً عقلياً وهو يقتضي تقدم العلم على العمل، فكأنه حين قال

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ توارد إلى الذهن وكيف تكون التقوى فقال: إن الله يعلمكم فتتقون. ولا بد من تقدم العلم على العمل. ولذلك كان فرضاً على المسلم أن يتعلم أحكام الله التي تلزمه للعمل قبل العمل، لأنه لا يمكن العمل دون العلم. وهذا العلم بالأحكام يستوجب السؤال عنها فيأخذ الحكم ويعمل به فيكون مقلداً بذلك. قال تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وهو عام لكل المخاطبين. وقال ﷺ في حديث صاحب الشجة (ألا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال). ولم تزل العامة في زمن الصحابة يستفتون المجتهدين ويقلدونهم في الأحكام الشرعية، وكانوا يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل، ولا ينهونهم عن ذلك. وحصل هذا كله من غير نكير من أحد فكان إجماعاً. وقد جرى المسلمون على ذلك أيضاً في زمن التابعين وتابعي التابعين ورويت آلاف الحوادث.

وكما يجوز للمتعلم والعامي أن يقلد غيره في الحكم الشرعي، أي أن يسأل غيره، كذلك يجوز له أن يعلم هذا الحكم الشرعي لغيره كما عرفه، إذا ثبت له أنه يعرفه معرفة صحيحة، وكان قد أخذ هذا الحكم الشرعي ليعمل به هو، أي ثبت له أنه حكم شرعي. أما إذا لم يثق بهذا الحكم لعدم وثوقه بصحة دليله أو عدم ثقته بدين من علمه، فإنه لا يجوز له أن يعلمه غيره ليعمل به، بل إذا قاله، أن يقول ما عنده عنه. وإنما جاز لمن تعلم حكماً أن يعلمه لغيره، لأن كل من عرف مسألة واحدة يعتبر عالماً بتلك المسألة متى تحققت له الثقة بمعرفته وبصدق قوله في تلك المسألة. وقد ورد النهي عن كتمان العلم، قال عليه الصلاة والسلام (من كتم علماً ألجمه الله بلجام من نار). وهذا عام يصدق على العلم بالمسألة الواحدة وبالمسائل الكثيرة.

إلا أن المتعلم لا يعتبر مقلداً من علمه، وإنما هو مقلد المجتهد الذي استنبط الحكم الشرعي، وهو إنما تعلم هذا الحكم تعلماً. لأن التقليد لا يكون إلا تقليد مجتهد، لا تقليد عالم. فمهما بلغ غير المجتهدين من درجة العلم، فإنه لا يجوز تقليدهم بوصفهم علماء، لأنه إنما يجوز التعلم فقط عليهم، ولا يجوز تقليدهم.

وليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد. أي ورد الحكم الشرعي على المقلد على قولين، فقد يظن بعض الناس القولين بالنسبة للمقلد بمثابة القول الواحد، فيظنون أنه مخير فيهما، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، مع أن الأمر ليس كذلك. لأن المسلم مأمور بأخذ الحكم الشرعي، والحكم الشرعي هو خطاب الشارع وهو واحد لا يتعدد. فإذا تعدد فهمه كان كل فهم حكماً شرعياً في حق الفاهم ومن قلده، وما عداه ليس حكماً شرعياً في حقه، فكيف يمكنه أخذ قولين مختلفين؟ فإذا تعارض عند المقلد قولان لمجتهدين فإنه يكون كل واحد من المجتهدين متبعاً لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين. فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وهذا منهي عنه، قال تعالى ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ﴾. فليس للمقلد إلا الترجيح. فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي، كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد. فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الأدلة المتعارضة، كذلك يجب على المقلد الترجيح بين الأحكام المتعارضة. ولو جاز تحكيم التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم، وهو باطل بإجماع الصحابة. وأيضاً فإن في مسائل القرآن ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة وهو قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وهذا المقلد تنازع في

مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول وهو الرجوع إلى مرجح يرضاه الله والرسول عند المقلد، كما أن الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله عند المجتهد. والرجوع إلى ما يرضاه الله ورسوله أبعد عن متابعة الهوى والشهوة. فلا بد للمقلد من اختيار أحد القولين، وأن يكون هذا الاختيار بناء على مرجح يرضاه الله ورسوله. فعمل المقلد بالقولين غير ممكن لتعارضهما، واختياره أحد المذهبين أو أحد الحكمين المختلفين دون مرجح اختيار بالهوى والشهوة، وهو مضاد للرجوع إلى الله والرسول. والمرجحات التي يرجح بها المقلد مجتهداً على مجتهد، أو حكماً على حكم كثيرة، أهمها وأولاها: الأعلمية والفهم. فقد جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال (يا عبد الله بن مسعود قلت: لبيك يا رسول الله قال: أتدري أي الناس أعلم؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: أعلم الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل وإن كان يزحف على إسته). وعلى هذا فيرجح المقلد من عرفه بالعلم والعدالة، لأن العدالة شرط في قبول شهادة الشاهد، وإعطاء الحكم الشرعي في تعليمه شهادة أن هذا حكم شرعي فلا بد في قبوله من عدالة المعلم الذي يعلمه، فعدالة من يستنبطه من باب أولى. فالعدالة شرط أن يتصف بها من نأخذ عنه الحكم الشرعي مجتهداً كان أو معلماً، فهي حتمية. أما العلم فهو المرجح. فمن اعتقد أن الشافعي أعلم والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب يخالفه بالتشهي. ومن اعتقد أن جعفر الصادق أعلم والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب يخالفه بالهوى. وإنما له، بل عليه أن يأخذ بما يخالف مذهبه إذا ظهر له رجحان ذلك برجحان الدليل. فالترجيح حتمي وكون هذا الترجيح يجب أن لا يكون عن تشهٍ وهوى، حتمي أيضاً. وليس للمقلد أن ينتقي من المذاهب في كل

مسألة أطيبها عنده، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المجتهد. ويعتمد في الترجيح على صدق المعلومات التي ترده بالقرائن. هذا إن كان الترجيح بالأخذ جملة لا لكل حكم.

والمرجح في التقليد شيئان: أحدهما مرجح عام، وهو ما يتعلق بمن يريد أن يقلده كجعفر الصادق ومالك بن أنس مثلاً. والثاني مرجح خاص وهو يكون في الحكم الشرعي الواحد الذي يريد أن يقلد فيه. وتأتي الأعلمية في الاثنين. فالحادثة التي حصلت في المدينة في زمن مالك يعتبر هو أعلم فيها من أبي يوسف، والحادثة التي حصلت في الكوفة في زمن جعفر يعتبر هو أعلم فيها من أحمد بن حنبل. هذا بالنسبة للحادثة. أما بالنسبة لمن يقلد، فترجع إلى المعلومات التي تصل إلى المقلد عن المجتهد.

وليست الأعلمية هي المرجح الوحيد ولا هي المرجح للتقليد من حيث هو، بل هي المرجح جملة لمن يقلد، وللحكم الذي يراد تقليده، من حيث الإجمال. أما المرجح الحقيقي بالنسبة للحكم فهو قوة الدليل الذي يستند إليه. ولكن بما أن المقلد لا يعرف الدليل اعتبرت الأعلمية. وهناك مرجحات كثيرة معتبرة تختلف باختلاف أحوال المقلدين.

أحوال المقلدين ومرجحاتهم

التقليد هو أخذ قول الغير بلا حجة ملزمة. فيعتبر قبول قول الغير بلا حجة ملزمة تقليداً، كما يعتبر العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة تقليداً. وذلك كأخذ العامي بقول المجتهد، وكأخذ المجتهد بقول مثله. فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً

له ولا الرجوع إلى إجماع الصحابة تقليداً لهم. لأن ذلك رجوع إلى الدليل نفسه لا أخذاً بقول الغير. وكذلك لا يعتبر رجوع العامي إلى المفتي تقليداً له بل هو استفتاء وتعلم وليس أخذاً. فهو إما أن يراجعه للفتوى أو للتعلم، أي لا يعتبر رجوع العامي إلى المتعلم تقليداً لأنه إما استخبار عن الحكم الشرعي أو تعلم له. أما أخذ القول مع معرفة دليله فينظر، فإن كانت معرفة الدليل مجرد معرفة، كأن يعرف أن زيارة القبور جائزة لأن الرسول يقول (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها). فإنه في هذه الحال يعتبر مقلداً لأنه أخذ قول الغير بلا حجة ملزمة، ولو كان قد عرف الدليل. ولكن هذا الدليل لم يستدل به هو، فلا يعتبر حجة ملزمة بالنسبة له. وأما إن كانت معرفة الدليل كانت بعد محاكمته واستنباط الحكم منه فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل بهذا الحكم، لأن محاكمة الدليل واستنباط الحكم منه إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض بناء على وجوب البحث عنه، وهي متوقفة على استقراء الأدلة، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد. وعلى ذلك فالمقلد غير المجتهد، والناس بالنسبة للحكم الشرعي إما مجتهد وإما مقلد ولا ثالث لهما، أي إما أن يستنبط بنفسه الحكم سواء استنبطه غيره من قبل أو استنبطه هو ابتداء، وإما أن يأخذ استنباط غيره. وعليه فكل من ليس له أهلية الاجتهاد مقلد، سواء أكانت له معرفة ببعض العلوم المعتبرة شرعاً في الاجتهاد أم لم تكن. فيدخل في المقلد العامي والمتبع. إلا أن المتبع يقلد على شرط أن يعرف دليل المجتهد، وأما العامي فإنه يقلد دون قيد ولا شرط.

ويجوز للمقلد متبعاً كان أو عامياً أن يأخذ قول أي مجتهد إذا ثبت أن قوله هذا

هو اجتهاد ولو بخبر الواحد. وإذا عرضت له مسألة ولم يطلع على أقوال المجتهدين بل عرف قول مجتهد واحد فيجوز له أن يأخذ الحكم الشرعي الذي استنبطه هذا المجتهد لأن المطلوب منه أخذ الحكم الشرعي في المسألة لا تتبع أقوال المجتهدين، ومثل هذا لا يطلب منه الترجيح. أما إذا اطلع على أقوال المجتهدين وأراد أن يأخذ بأحدها فلا يصح له إلا الترجيح. وهذا الترجيح لا يكون بناء على موافقة الحكم لهواه ومصلحته الظاهرة، لأن مقصود الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً صادقاً لله. بل الترجيح يكون بمرجح شرعي، أي لا بد أن يكون المرجح شيئاً يتصل بالله ورسول الله، قال تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. والرد إلى الله وإلى رسوله إما أن يكون إلى كلام الله وسنة رسوله أي إلى دليل شرعي، وإما إلى ما أمر الله به ورسوله. ومن هنا تختلف المرجحات باختلاف أحوال المقلدين. نعم إن المرجح العام للعامي هو بَعْدَ الدليل، الأعلمية والفهم، وهذا هو أولى المرجحات لجميع المقلدين. إلا أن هناك مرجحات مختلفة يرجح بها الناس مع الأعلمية أو غير الأعلمية. فالعامي يقلد مجتهداً من المجتهدين بناء على ثقته بهم وتقوى من يقلدونه ممن يعرفهم كأن يثق بأبيه أو أحد العلماء فيقلد من يقلدونه، فهذا ترجيح للعامي من ناحية الدين لا من ناحية هواه. أو أن يعرف العامي الأحكام الشرعية والأدلة من ملازمة دروس الفقه والحديث ونحوها فيميز حينئذ بين الأحكام وأدلتها، فهذا يرجح في التقليد بناء على اطلاعه على الدليل، فيقلد الحكم الذي يطلع على دليله إذا تعارض مع حكم لم يطلع على دليله، لأنه حينئذ يكون عنده الحكم المقرون بالدليل أرجح من الحكم الذي لم يقترن لديه بدليل. وهاتان الحالتان تنطبقان على العامي وهو كل من ليس له معرفة ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد. وعليه فإن العامي في

هذه الأحوال كلها إذا ظهر له الدليل، عليه أن يترك التقليد المبني على ثقته بفهم وتقوى من يقلدون المجتهد الذي قلده، ويأخذ بالقول المقرون بالدليل، لأنه صار لديه مرجح أقوى. فمن كان يقلد الشافعي أو غيره لأن أباه يقلده، إذا ظهر له الدليل على حكم شرعي استنبطه غير المجتهد الذي يقلده واعتقد بذلك فعليه أن يأخذ بذلك الحكم لوجود مرجح أقوى وهو الدليل الشرعي. أما إذا لم يعتقد بذلك فليس له أن يترك الحكم الذي يقلده لأنه لم يحصل لديه المرجح. ويعتمد في الترجيح على التسامع بالقرائن، وليس له- أي العامي- أن يأخذ بمذاهب مختلفة بالتشهي، وليس له من المذاهب في كل مسألة أسهلها عليه، بل لا بد من مرجح عند تعدد معرفته للأحكام.

التنقل بين المجتهدين

إن الله لم يأمرنا باتباع مجتهد ولا باتباع إمام ولا باتباع مذهب، وإنما أمرنا بأخذ الحكم الشرعي. أمرنا أن نأخذ ما أتى به الرسول محمد ﷺ، وأن ننتهي عما نهى عنه. قال تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾. ولذلك لا يصح شرعاً إلا اتباع أحكام الله، لا اتباع الأشخاص. غير أن واقع التقليد قد جعل المسلمين يقلدون أحكام مجتهد من المجتهدين ويجعلونه إماماً لهم ويجعلون ما ذهب إليه في الاجتهاد من أحكام مذهباً لهم. فصار موجوداً واقعياً بين المسلمين الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة والجعفريين والزيديين إلى غير ذلك. وهؤلاء إن كانوا يتبعون الأحكام الشرعية التي استنبطها هذا المجتهد فعملهم شرعي لأنه اتباع حكم شرعي. وإن كانوا يتبعون شخص المجتهد لا استنباطه، فعملهم غير شرعي وما يتبعونه لا يعتبر حكماً شرعياً، لأنه كلام شخص وليس من أوامر الله أو نواهيه التي

أتانا بها رسول الله محمد ﷺ. ومن هنا يجب أن يفهم أتباع المذاهب جميعها أنهم إنما يتبعون أحكام الله التي استنبطها هؤلاء الأئمة، وإذا فهموا غير ذلك كانوا مسؤولين أمام الله تعالى عن ترك أحكام الله واتباع أشخاص هم عبيد الله.

هذا من ناحية اتباع أحكام المذهب. أما من ناحية ترك هذه الأحكام فإنه ينظر، فإن أخذ الحكم ولكنه لم يعمل به بعد، فإن له تركه وأخذ غيره بناء على مرجح من المرجحات التي تتصل بطلب مرضاة الله. أما إن عمل به فعلاً فإنه قد أصبح هذا الحكم هو حكم الله في حقه فلا يجوز له تركه وأخذ غيره من الأحكام إلا إذا كان الحكم الثاني اقترن بدليل والحكم الأول لم يقترن بدليل أو ثبت له عن طريق التعليم أن دليل الحكم الثاني أقوى من دليل الحكم الأول واقتنع بذلك، فإن عليه أن يترك الحكم الأول لأن اقتناعه بالدليل الشرعي وتصديقه به جعله حكم الله في حقه قياساً على المجتهد حين يجد دليلاً أقوى من الدليل الذي استنبط منه الحكم، فإن عليه أن يترك رأيه السابق ويأخذ بالرأي الجديد لقوة الدليل. أما في غير هذه الحالة فإنه لا يجوز للمقلد أن يترك الحكم الذي قلده إلى غيره إذا اقترن عمله بذلك الحكم.

وأما تقليد غير ذلك المجتهد في حكم آخر فإنه يجوز له، لما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء المقلد لكل عالم في مسألة. وأما إذا عين المقلد مذهباً كمذهب الشافعي أو جعفر مثلاً وقال أنا على مذهبه وملتزم له فهناك تفصيل في ذلك، وهو أن كل مسألة من المذهب الذي قلده اتصل عمله بها فليس له تقليد غيره فيها. وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها.

إلا أنه يجب أن يكون واضحاً أن المسألة التي يجوز له أن يترك الحكم الذي كان يقلده إلى حكم آخر، يشترط فيها أن تكون مسألة منقطعة عن غيرها ولا يترتب على

تركها الإخلال بأحكام شرعية أخرى. أما إن كانت متصلة بغيرها فإنه لا يجوز له تركها حتى يترك جميع المسائل المتصلة بها، لأنها تعتبر كلها مسألة واحدة. كأن كانت شرطاً في حكم آخر أو ركناً من أركان عمل كامل. وذلك كالصلاة والوضوء وكأركان الصلاة. فلا يصح للشافعي أن يقلد أبا حنيفة في قوله إن لمس المرأة لا ينقض الوضوء ويظل يصلي على مذهب الشافعي، ولا يصح أن يقلد من يقول إن الحركات الكثيرة لا تبطل الصلاة مهما بلغت، أو أن قراءة الفاتحة ليست ركناً من أركان الصلاة، ويظل يصلي مقلداً من يقول إن العمل الكثير يبطل الصلاة أو أن الفاتحة ركن من أركان الصلاة. فالحكم الذي يجوز تركه هو الحكم الذي لا يؤثر تركه على الأعمال التي يقام بها وفق أحكام شرعية أخرى.

تعلم الحكم الشرعي

المستفتي غير المقلد، لأن المقلد هو الذي يأخذ الحكم الشرعي ويعمل به، وأما المستفتي فهو الذي يتعلم الحكم الشرعي من شخص يعرف هذا الحكم سواء أكان ذلك الشخص مجتهداً أم غير مجتهد، وسواء تعلمه المستفتي للعمل به أم لمجرد العلم. والمستفتي هو كل من طلب معرفة حكم الله في مسألة. فكل من ليس مجتهداً في حكم هو مستفتٍ فيه. فالذي لا يكون مجتهداً في الكل فهو مستفت في الكل، ومن كان مجتهداً في مسائل فهو مستفت في غير المسائل التي اجتهد فيها. أما من يبين حكم الله للمستفتي فهو المفتي. فإن اللغة تقول: أفتى إفتاء في المسألة: أبان له الحكم فيها. واستفتى استفتاء العالم في مسألة، سأله أن يفتيه فيها. وفتاوى الصحابة وفتاوى التابعين هي ما بينوه للناس من أحكام. ولما كانت معرفة حكم الله فرضاً كان لا بد من وجود من يعلمون الأحكام الشرعية للناس سواء أكانوا مجتهدين أو غير

مجتهدين. وسواء أكانوا يعلمون الناس الأحكام مع أدلتها، أو يعلمون الأحكام دون أدلتها. إذ لا يشترط فيمن يعلم الأحكام أن يكون مجتهداً كما لا يشترط في تعليم المسلم الأحكام لغيره أن يبين أدلتها، فيجوز لكل من عرف حكماً أن يعلمه لغيره إذا كان مطلعاً على ذلك الحكم. إذ لا يشترط فيمن يفتي الناس في الأحكام أو يعلمهم إياها أن يكون مجتهداً، بل يجوز أن يكون غير مجتهد. فإن لغير المجتهد إذا كان مطلعاً على حكم شرعي لمجتهد أن يفتي الناس بذلك الحكم لأنه ناقل الحكم، وإن لم يصرح بالنقل، ولا فرق في ذلك بين العالم وغيره، كالأحاديث. فكما لا يشترط في راوي الحديث أن يكون عالماً لا يشترط في ناقل الحكم الشرعي لغيره أن يكون عالماً. ومن باب أولى لا يشترط فيه أن يكون مجتهدًا، وإن كان يشترط فيه أن يكون عالماً بالحكم الذي ينقله ضابطاً له واضحًا لديه، لأنه لا يستطيع نقله لغيره إذا لم يكن ضابطاً له قادرًا على نقله. وكذلك لا يشترط فيمن يعلم الناس الحكم الشرعي أو يفتيهم به أن يعلمهم الدليل أو ينقله اليهم، بل يجوز ان يقتصر على نقل الحكم الشرعي دون نقل دليله، أي يجوز ان يفتي بالحكم الشرعي وأن يعلمه للناس، دون أن يبين لهم دليله. إلا أنه يشترط أن يبين لهم أن ما ينقله لهم حكم شرعي أو هو استنباط فلان، يعني مجتهداً معينًا من المجتهدين. أما إذا نقل إليهم رأياً وقال لهم هذا رأيي، أو نقل إليهم رأياً وقال هذا هو الحكم بدليل أن المجتهد الفلاني قال كذا، فإنه لا يعتبر ما نقله حكماً شرعياً لأن قول المجتهدين ليس دليلاً شرعياً، فجعلُ كلامهم دليلاً على الحكم أبطل كونه حكمًا شرعياً. أما إذا نسبه إلى استنباطهم فهو حكم شرعي ولو لم يبين دليله.

وقد كانت العامة في زمن الصحابة يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية. والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ولا

ينهونهم عن ذلك. ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً من غير ذكر الدليل، وعلى جواز تعلم أحكام الله وتعليمها من غير تعلم الدليل أو تعليمه. والعامي والمتبع في ذلك سواء فيجوز لكل منهما أن يستفتي غيره، ويجوز لكل منهما أن يعلم غيره الحكم الشرعي الذي يعرفه معرفة صحيحة، سواء عرف دليله أم لم يعرفه، لأن كل من عرف مسألة فهو عالم بتلك المسألة يجوز له أن يعلمها غيره. إلا أن العامي يقتصر على نقل ما يعرفه كما تعلمه. أما المتبع فإنه يعلم ما يعرفه ويفتي بما يعرفه لأن له معرفة ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد، فهو يدرك الأحكام ويدرك كيف يعلمها وكيف يفتي بها. إلا أن تعلم الأحكام أو الاستفتاء بها ليس تقليداً للمعلم أو المفتي وإنما هو استفتاء وتعلم للحكم وتقليد لمن استنبط الحكم لا لمن علمه وأفتى به. إلا أنه يشترط في المعلم أن يكون عدلاً أي غير ظاهر الفسق قياساً على الشاهد، لأن الشاهد يخبر بالحادثة، وهذا يخبر بحكم الله فكلاهما مخبر بشيء فيشترط فيه العدالة. وأيضاً فإن الله نهى عن قبول قول الفاسق وأمر أن يتبين قوله قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، وتنكير فاسق، وتنكير نبأ، يدل على أن أي فاسق جاء بأي نبأ فيجب أن يتوقف الناس عن الأخذ به ويطلبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة، ولا يقبلوا قول الفاسق. ومفهوم المخالفة لهذه الآية أن قول العدل يؤخذ استفتاء وتعلمها وغير ذلك.

قوة الدليل

الدليل الشرعي هو الحجة على أن الحكم الذي دل عليه حكم شرعي. ولذلك كان اعتبار الحكم حكماً شرعياً إنما يتوقف على اعتبار دليله. ومن هنا كان

البحث عن اعتبار الدليل الأصل في اعتبار الأحكام الشرعية. فإذا ورد على الحادثة دليل صالح للاستدلال على أن حكمها كذا، فيعتبر حينئذ هذا الحكم حكماً شرعياً لتلك الحادثة بناء على اعتبار دليله. أما إذا ورد على الحادثة دليلان صالحان أحدهما يدل على حكم معين كالحرمة مثلاً، والآخر يدل على حكم آخر خلافه كالإباحة مثلاً، فيجب حينئذ ترجيح أحد الدليلين على الآخر حتى يتسنى أخذ أحد الحكمين بناء على أن دليله أقوى من الدليل الآخر. ومن هنا كان لا بد من معرفة أوجه الترجيح في الأدلة الصالحة للاستدلال، حتى يتسنى أخذ الدليل الأقوى بترجيحه على غيره من الأدلة. و الدليل على وجوب الترجيح ووجوب العمل بالدليل الراجح أي الدليل الأقوى، إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك؛ فإنهم رجحوا خبر عائشة في التقاء الختانين وهو قولها (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا). على خبر أبي هريرة وهو قوله أن النبي ﷺ قال (إنما الماء من الماء). وذلك لأن أزواج النبي ﷺ أعلمُ بفعله في هذه الأمور من الرجال. وخبر من روت من أزواجه أنه كان يصبح جُنُباً، على ما روى أبو هريرة عن الفضل بن العباس عن النبي عليه السلام «أن من أصبح جنباً فلا صوم له». وكما قَوَّى علي بن أبي طالب خبر أبي بكر فلم يحلفه وحلف غيره، وقَوَّى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة، وقَوَّى عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري في الرواية. وكان الصحابة لا يعدلون إلى الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص واليأس منها. ومن فتش عن أحوالهم، ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علماً لا يشوبه ريب أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الدليلين الظنيين دون أضعفها. ويدل على ذلك أيضاً تقرير النبي عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض.

إلا أنه عندما يتعارض دليلان لا يصح اللجوء إلى ترجيح أحدهما على الآخر إلا في حالة عدم إمكان العمل بكليهما معاً. فإن أمكن العمل بهما فهو أولى لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية، لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال، غير أن العمل بالدليلين لا يصح أن يكون بمحاولات التحمل، بل بمدلول النص. ومثال العمل بالدليلين المتعارضين قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يُسْتَشْهَدِ). وقوله ﷺ (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يُسْتَشْهَدِ)، فمدح الرسول من يشهد قبل أن يُستشهد، وذم الرسول من يشهد قبل أن يُستشهد. فمدح الرسول من يشهد قبل أن يستشهد مما يدل على أنه مأمور به من الشارع، وذم الرسول من يشهد قبل أن يستشهد. مما يدل على أنه منهي من الشارع، فهذا تعارض بين الدليلين والجمع بينهما هو أن الشهادة في حق من حقوق الله أمر الشرع فيها بالمبادرة بأدائها دون طلب، والشهادة على حق من حقوق العبد نهى الشارع فيها أن يشهد الشاهد قبل أن يستشهد. ومثل قوله ﷺ (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد). مع أن الرسول عليه السلام قد ثبت تقريره الصلاة في غير المسجد، فأحد الدليلين معارض للآخر، والجمع بينهما أن يحمل الحديث على نفي الكمال، ويحمل تقرير الرسول على صحة الصلاة.

فلا بد من محاولة إمكان العمل بالدليلين، فإن لم يكن العمل بالدليلين معاً وتعارضا مع تساويهما في القوة والعموم ينظر، فإن علم المتأخر منهما فهو ناسخ للمتقدم، سواء أكانا قطعيين أم ظنيين، وسواء أكانا من الكتاب أو من السنة. ولا يكونان من الكتاب والسنة معاً لأن السنة لا تنسخ الكتاب ولو كانت متواترة. وأما إن جهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فلا بد أن يكونا ظنيين لأن القطعيين لا تعارض

بينهما. فإن كانا ظنيين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالدليل الأقوى. وقوة الدليل تعني قوته من حيث ترتيب الأدلة، وقوته من حيث درجة اعتبار الاستدلال في كل نوع من أنواع الادلة الظنية. أما من حيث ترتيب الأدلة فإن الكتاب أقوى من السنة ولو كانت متواترة، والسنة المتواترة أقوى من الإجماع، والإجماع المنقول بالتواتر أقوى من خبر الآحاد، وخبر الآحاد أقوى من القياس إذا كانت علته مأخوذة دلالة أو استنباطاً أو قياساً. أما إذا أخذت علته صراحة، فتعامل معاملة النص الذي دل عليها صراحة وتأخذ حكمه من حيث قوة الدليل، فإن كان قرآناً كان حكمها حكم القرآن، وإن كان سنة كان حكمها حكم السنة، وإن دل عليها الإجماع فتأخذ حكم الإجماع. أما من حيث اعتبار الاستدلال في كل نوع من أنواع الأدلة الظنية فإن الأدلة الظنية دليلان أحدهما السنة، والآخر القياس، ولكل واحد منها اعتبارات معينة في الترجيح، أي من اعتبار القوة في الدليل. أما السنة فإن قوة الدليل بالنسبة لها تعني قوته من حيث السند، وقوته من حيث المتن، وقوته من حيث المدلول. أما قوة دليل السنة من حيث السند فتكون في أمور منها ما يلي:

أحدها: ما يعود إلى الراوي، فَيُرَجَّح الراوي المباشر على الراوي غير المباشر، لكونه أعرف بما روى. وذلك كرواية أبي رافع أن النبي ﷺ نكح ميمونة وهو حلال فإنه يرجح على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام، لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله. ويرجح الحديث بفقه الراوي، فالخبر الذي يكون راويه فقيهاً مرجح على الخبر الذي راويه غير فقيه. ويرجح الحديث الذي يكون راويه روايته حفظ، على الحديث الذي راويه روايته عن كتابة. فإذا كان أحد الراويين يعتمد على حفظه الحديث، واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى، لأنه

أبعد عن الشبهة. ويرجح الحديث الذي راويه مشهور على الحديث الذي راويه غير مشهور.

ثانيها: ما يعود إلى نفس الرواية. فيرجح الخبر المتواتر على خبر الآحاد، ويرجح الخبر المسند على الخبر المرسل، لتحقق المعرفة براوي المسند والجهالة براوي المرسل.

ثالثها: ما يعود إلى وقت الرواية. فيرجح الراوي الذي روى الحديث في زمن البلوغ، على الراوي الذي روى الحديث في زمن الصبا أي وهو صبي.

رابعها: ما يعود إلى كيفية الرواية. فيرجح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي عليه السلام على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه، ويرجح الخبر المحكي بلفظ الرسول على الخبر المروي بالمعنى.

خامسها: ما يعود إلى وقت ورود الخبر، فيرجح الخبر المروي مطلقًا من غير تاريخ على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم، لأن المطلق أشبه بالمتأخر. ويرجح الخبر الوارد في آخر أيامه عليه السلام، فالخبر الوارد في مرض موته على الخبر المطلق.

سادسها: ما يعود إلى لفظ الخبر. فيرجح الخبر الذي لفظه دال على الحقيقة، على الخبر الذي لفظه مجاز. ويرجع الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية على الخبر المشتمل على الحقيقة اللغوية أو الصرفية. لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات. ويرجح الخبر المتضمن علة للحكم صراحة أو دلالة أو استنباطاً على الخبر الذي لا يومي إلى علة الحكم لأن الخبر المعلل أقوى من ناحية تشريعية.

وأما قوة الخبر من حيث المتن فتكون في أمور منها:

أولاً: أن يكون أحد الخبرين أمراً والآخر نهياً فيرجح النهي على الأمر، لأن الغالب من النهي طلب دفع المفسدة، والغالب من الأمر طلب تحصيل المصلحة، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح.

ثانيًا: أن يكون أحدهما أمراً والآخر مبيحاً، فيرجح المبيح على الأمر لأن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن طلب الفعل إلى الإباحة وهو من مدلولاته الثابتة، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية، وإعمال الدليلين أولى من تعطيل أحدهما.

ثالثاً: أن يكون أحدهما أمراً والآخر خبراً فيرجح الخبر على الأمر، لأن الخبر أقوى في الدلالة من الأمر، ولهذا امتنع نسخ الخبر، بخلاف الأمر فإنه يجوز نسخه.

رابعاً: أن يكون أحدهما ناهياً والآخر مبيحاً، فيرجح المبيح على الناهي لنفس السبب الذي رجح به المبيح على الأمر.

خامساً: أن يكون أحدهما نهياً والآخر خبراً، فيرجح الخبر على النهي لنفس السبب الذي رجح به الخبر على الأمر.

وأما قوة الخبر من حيث المدلول فتكون في أمور منها:

أولاً: أن يكون أحد الخبرين مفيداً للتخفيف والآخر يفيد التغليظ، فيرجح الخبر المتضمن للتخفيف على الخبر المتضمن للتغليظ لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ وقوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ولقوله عليه السلام «إن الدين يسر» وقوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

ثانياً: أن يكون أحد الخبرين مفيداً للتحريم والآخر يفيد الإباحة، فيرجح الخبر الدال على التحريم على الخبر الدال على الإباحة، لقوله ﷺ: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال). وقوله ﷺ (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك).

ثالثاً: أن يكون أحد الخبرين مفيداً للتحريم والآخر يفيد الوجوب، فيرجح الخبر الدال على التحريم على الخبر الدال على الوجوب. لأن الغالب في التحريم أن يكون لدفع مفسدة، والغالب في الوجوب أن يكون لجلب مصلحة، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

رابعاً: أن يكون أحد الخبرين مفيداً الوجوب والآخر يفيد الإباحة، فيرجح الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على الإباحة. لأن الوجوب يقتضي تركه الإثم، والإباحة لا يقتضي تركه شيئاً، فالبعد عن الإثم أولى من البعد عما لا يترتب على بعده شيء. ولأن الخبر الدال على الوجوب فيه طلب جازم، والخبر الدال على الإباحة إما أن يكون طلباً فيه تخيير أو أن يكون هو تخييراً، والجازم أرجح من غيره.

هذا بالنسبة لاعتبارات الترجيح في السنة، أما اعتبارات الترجيح في القياس فإنها تكون بحسب دليل العليّة، فيرجح القياس الذي تثبت عليّة وصفه بالنص القاطع على الذي تثبت عِلِّيَة وصفه بالنص غير القاطع، لأن القاطع لا يحتمل غير الْعِلِّيَة بخلاف غير القاطع. ويرجح القياس الذي تثبت العلة فيه صراحة على القياس الذي تثبت العلة فيه دلالة أو استنباطاً أو قياساً، ويرجح القياس الذي تثبت العلة فيه دلالة على القياس الذي تثبت فيه العلة استنباطاً أو قياساً، ويرجح القياس الذي

تثبت فيه العلة استنباطاً على القياس الذي تثبت فيه العلة قياساً، فترجيح القياس يكون بحسب العلة وبحسب دليل الْعِلِّيَة.

هذه هي خلاصة المرجحات، وبها يستطيع أن يعرف الدليل الأقوى حتى يرجح به الحكم الشرعي. وهذا ممكن أن يكون في حالتين: إحداهما أنه يكون مع المتَّبع في محاكمته لدليلين دون أن يستطيع القدرة على الاستنباط لعدم بذله الوسع في طلب الظن. والثاني يكون مع المجتهد حين يتعارض أمامه دليلان. وفي كلتا الحالتين إذا ورد عليه دليلان يجب أن يرجح أحدهما، وإذا رجح أحدهما يجب أن يأخذ الحكم الذي دليله أقوى ويعمل به، ويترك الحكم الذي ثبت له ضعف دليله).

الشورى أو أخذ الرأي في الإسلام

الشورى أو أخذ الرأي يكون من قبل الخليفة أو أي أمير أو أي صاحب صلاحية رئيساً كان أو قائداً أو مسؤولاً فإنه كله أمير، ويكون بين الزوجين لقوله تعالى ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ أما إبداء الرأي لمن له الصلاحية حاكماً كان أو قائداً أو غير ذلك فأمر لا خفاء فيه، فهو من قبيل النصيحة، وهي أمر مشروع وتبدى لأئمة المسلمين وعامتهم. وأما رجوع من له الصلاحية حاكماً كان أو أميراً أو رئيساً لأخذ الرأي من الناس فهو محل التباس، لا سيما بعد أن تفشت مفاهيم الديمقراطية وكادت تُحول عقليات كثير من المسلمين. وأخذ الرأي هو ما أطلق عليه في الإسلام: «الشورى» و«التشاور». وإذا كان إبداء الرأي جائزاً سماعه من المسلمين وغير المسلمين، لأن الرسول أقر الرأي الذي تضمنه حلف الفضول، وقال (لو دعيت إليه في الإسلام لأجبت)، مع أنه كان رأي مشركين، فإن الرجوع

لأخذ الرأي لا يكون إلا للمسلمين، أي إن الشورى ليست حقاً إلا للمسلمين، لأن الله تعالى يخاطب الرسول فيقول ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ أي للمسلمين، ويقول ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ أي المسلمين. لأن الآية الأولى تقول: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وهذا كله لا يكون من الرسول إلا للمسلمين. والآية الثانية تقول ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وهذه الأوصاف لا تكون إلا للمسلمين مع بعضهم. ولذلك كانت الشورى خاصة بالمسلمين مع بعضهم قطعاً. والشورى عند المسلمين أمر مشهور ومعروف، وقد وردت في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف وفي أقوال المسلمين. فعن أبي هريرة ﷺ قال (ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ لأصحابه). وعن الحسن ﷺ قال «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم». فأخذ الرأي وهو التشاور أو الشورى ثابت بنص القرآن والحديث. إلا أن الذي يخفى على الكثيرين هو: ما هو الرأي الذي تكون فيه الشورى أو التشاور؟ أي ما هو الأمر الذي يؤخذ فيه الرأي؟ ثم ما هو حكم هذا الرأي، هل يجب أن يؤخذ فيه برأي الأكثرية بقطع النظر عن كونه صواباً أو خطأ؟ أم يجب أن يؤخذ فيه بالرأي الصواب بقطع النظر عن كونه رأي الأكثرية أو الأقلية أو الواحد؟

ولمعرفة الجواب على ذلك يتحتم فهم واقع الرأي من حيث هو، ما هو؟ وفهم الأدلة الشرعية التفصيلية الواردة في أخذ الرأي، وتطبيق هذه الأدلة على واقع الرأي تطبيقاً تشريعياً.

أما واقع الآراء الموجودة في العالم فإنها لا تخرج عن أربعة آراء ليس غير، ولا خامس لها. وكل رأي في الدنيا يكون إما واحداً من هذه الآراء أو متفرعاً عن رأي منها، أو مندرجاً تحت رأي منها. وهذه الآراء الأربعة هي:

أولاً: أن يكون الرأي حكماً شرعياً أي رأياً تشريعياً.

ثانياً: أن يكون تعريفاً لأمر من الأمور. إما تعريفاً شرعياً كتعريف الحكم الشرعي ما هو، أو تعريفاً لواقع، كتعريف العقل وتعريف المجتمع وما شاكل ذلك.

ثالثاً: أن يكون رأياً يدل على فكر في موضوع، أو على فكر في أمر فني يدركه أهل الاختصاص.

رابعاً: أن يكون رأياً يرشد إلى عمل من الأعمال للقيام به.

هذه هي الآراء في الدنيا وهذا هو واقعها. فهل تقع الشورى في هذه الآراء كلها أم تقع في بعضها فقط؟ وهل يرجح فيها رأي الأكثرية دون النظر إلى الصواب والخطأ، أم يرجح فيها جانب الصواب ولا عبرة بالأكثرية؟ وحتى نصل إلى الجواب لا بد أن نستعرض الأدلة التي وردت في القرآن والحديث أولاً ثم نطبق هذه الأدلة على هذه الآراء. أما بالنسبة للشورى فإن نص القرآن يدل على أن الشورى تقع في الآراء كلها لأن الآية تقول ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وتقول ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ والكلام هنا عام فكلمة أمرهم تعني أمر المسلمين وهو عام في كل امر، وكلمة «الأمر» أل فيها للجنس أي جنس الأمر، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص، وهنا لم يرد دليل يخصص الشورى في شيء فتكون عامة في كل رأي، وأما بالنسبة للإلزام بالرأي الذي تؤخذ فيه الشورى، أي لترجيح رأي الأكثرية دون

النظر إلى الصواب والخطأ، أو ترجيح جانب الصواب ولا عبرة فيه بالأكثرية، فإن هناك نصوصاً تدل على الأخذ برأي الأكثرية والنزول عند رأيها. وهناك نصوص تدل على عدم الالتزام برأي الأكثرية، بل تجعل لصاحب الصلاحية الحق في أن يمضي بما يعزم عليه هو بغض النظر عن الأكثرية. فالرسول ﷺ يقول لأبي بكر وعمر (لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما) وينزل عند رأي الأكثرية في أحد، والله تعالى يقول للرسول ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ﴾.

ولكي نصل إلى معرفة متى يلتزم الأخذ برأي الأكثرية، ومتى لا يلتزم الأخذ برأيها، يجب أن نستعرض الأدلة التي وردت في القرآن والحديث أولاً، ثم نطبق هذه الأدلة على الآراء الموجودة في الدنيا.

أما الأدلة فما ورد في القرآن منها آيتان، إحداهما قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فإنه أمر من الله للرسول في الرجوع إلى المسلمين في أخذ رأيهم. غير أن الله قد جعل له عليه السلام حق اختيار الرأي فقال متمماً الآية نفسها ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ أي إذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، وقال ﴿عَزَمْتَ﴾ ولم يقل «عزمتم». وأما الآية الثانية فقوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وهو ثناء من الله تعالى على المسلمين بأنهم لا يتفردون برأي حتى يتشاوروا فيه، وهو حثٌّ على الشورى، وكلام مجمل، ولهذا لا بد من الرجوع إلى السنة لنرى في أقوال الرسول وأفعاله ما يفصل هذا المجمل.

وبالرجوع إلى أقوال الرسول وأفعاله نجد أن الرسول ﷺ يقول لأبي بكر وعمر

(لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما). فهو يلزم نفسه بعدم مخالفتهما فيما يتفقان عليه، إلا أنه قيد اتفاقهما في المشورة فقال (لو اتفقتما في مشورة). وكلمة مشورة صفة تصلح قيداً ويكون لها مفهوم مخالفة، ومعنى ذلك أنهما لو اتفقا في غير المشورة لا يلزم بعدم مخالفتهما. فهنا بين الرسول عدم مخالفة رأي الأكثرية إذ هما اثنان وهو واحد.

ونجد أن الرسول ﷺ قد جمع يوم معركة أحد أهل الرأي من المسلمين ومن المتظاهرين بالإسلام وجعلوا يتشاورون. ورأى النبي ﷺ أن يتحصنوا بالمدينة وأن يتركوا قريشاً خارجها، ورأى رأيه هذا رأس المنافقين عبدالله بن أبيّ بن سلول، وكان هذا هو رأي كبار الصحابة. وكان رأي الفتيان وذوي الحميّة ممن لم يشهدوا بدراً يقول بالخروج إلى العدو وملاقاته. وظهرت الكثرة بجانب رأي الفتيان فنزل الرسول عند رأيهم واتبع رأي الأكثرية. فهذه الحادثة تدل على أنه ﷺ نزل عند رأي الأكثرية وعمل برأيها وترك رأيه ورأي كبار الصحابة لأنهم أقلية، حتى إنه حين ندم الناس وقالوا استكرهنا رسول الله ولم يكن لنا ذلك وذهبوا إليه وقالوا له «استكرهناك ولم يكن لنا ذلك فإن شئت فاقعد صلى الله عليك» رفض طلبهم أن يرجع لرأيه ورأي كبار الصحابة وظل مصراً على النزول عند رأي الأكثرية.

إلا أننا نراه ﷺ في بدر نزل عند الرأي الصواب، واكتفى برأي واحد حين وجد الصواب، فإنه حين نزل الرسول ونزل المسلمون معه عند أدنى ماء من بدر لم يرض الحباب بن المنذر بهذا المنزل وقال للرسول: «يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال الرسول (بل هو الرأي، والحرب، والمكيدة). فقال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل، ثم أشار إلى مكان، فما لبث الرسول أن قام ومن معه واتبع رأي الحباب). وفي هذا

الحديث ترك الرسول رأيه ولم يرجع لرأي الجماعة بل اتبع الصواب، واكتفى بأخذه من واحد في موضوع قال عنه الرسول نفسه: (هو الرأي، والحرب، والمكيدة).

ثم إننا نرى الرسول في غزوة الحديبية تمسك برأيه وحده منفرداً وضرب برأي أبي بكر وعمر عرض الحائط، بل ضرب برأي جميع المسلمين وألزمهم جبراً النزول عند رأيه رغم سخطهم وتذمرهم وقال لهم (إني عبدالله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيعني).

فمن هذه الأحاديث الأربعة نجد أن الرسول تمسك برأيه منفرداً وضرب بجميع الآراء عرض الحائط، ونجده رجع إلى الصواب وأخذه من الواحد منفرداً وترك رأيه ولم يرجع لرأي الجماعة، ونجده نزل عند رأي الأكثرية. وقال بما يدل على الرجوع لرأي الأكثرية وعدم مخالفة رأيها. وإذا دققنا في هذه الأحاديث وفي الأوضاع التي جاءت فيها، نجد أن الرسول رجع إلى الدليل الشرعي وهو الوحي في الحديبية، ورجع إلى الصواب في معركة بدر، ورجع إلى الأكثرية في أحد، وفي عدم مخالفته لأبي بكر وعمر، فلا يعدو الأمر فيما دل عليه فعل الرسول وقوله ثلاثة أحوال: إحداها: الرجوع إلى قوة الدليل عند المستدل به لا عند الناس. والثاني: الرجوع إلى الصواب بغض النظر عن الأكثرية بل بعدم اعتبارها مطلقاً، والثالث: الرجوع إلى الأكثرية بغض النظر عن الصواب، بل بعدم اعتباره مطلقاً.

وإذا طبقنا هذه الأحكام الثلاثة التي استنبطت من فعل الرسول وقوله على واقع الآراء الموجودة في العالم في الدنيا نجد ما يلي:

أولاً: إن الحكم الشرعي إنما ترجح فيه قوة الدليل فقط، لأن الرسول ﷺ إنما رجح ما نزل به الوحي ورفض غيره رفضاً قاطعاً. ولذلك قال (إني عبد الله ورسوله

ولن أخالف أمره). والدليل الشرعي إنما هو الكتاب والسنة وما دل عليه الكتاب والسنة أنه دليل، لأنه هو الذي ينطبق عليه أمر أو نهي من الله. وقوة الدليل ليست عند الناس ولا فيما اصطلحوا عليه، ولا فيما فهموه. بل قوة الدليل عند المستدل به فحسب، ولو كان وجه الاستدلال فهماً له وحده، أو اصطلاحاً له وحده، ما دام مستنداً إلى شبهة الدليل. لأن قوة الدليل تختلف عند الناس باختلاف نظرتهم إلى الدليل الشرعي نفسه، وإلى الكيفية التي يفهم فيها من اللغة والشرع. وليس معنى قوة الدليل قوة الحديث فقط، بل قوة الدليل كتاباً كان أو سنة، هو من حيث الدراية والرواية والفهم والاعتبار، وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين.

ثانياً: إن الرأي الذي يدل على فكر في موضوع يرجح فيه جانب الصواب، وذلك كمسألة النهضة. هل تكون بالارتفاع الفكري أو الارتفاع الاقتصادي؟ أو هل الموقف الدولي بجانب الدولة الفلانية أو الدولة الفلانية؟ أو هل الوضع الداخلي والموقف الدولي مؤات للقيام بأعمال سياسية، أو بأعمال عسكرية مع الأعمال السياسية، أو غير مؤات؟ فإن هذا كله يرجع فيه إلى الصواب، لأنه أياً كان نوعه يدخل تحت قول الرسول (بل هو الرأي، والحرب، والمكيدة). ويرجع فيه للرأي الصواب، كما رجع رسول الله ﷺ لرأي الحباب، ومثل ذلك الرأي الفني. لأن الرسول حين رجع إلى رأي الحباب بن المنذر كان الحباب عليماً بذلك المكان فرجع اليه لخبرته. ولذلك يرجع بالرأي الفني إلى الصواب.

ثالثاً: إن الرأي الذي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال يرجح فيه رأي الأكثرية لأنه ﷺ نزل عند رأي الأكثرية في أحد وخرج إلى خارج المدينة، مع أنه يرى خطأ هذا الرأي، ويرى أن الصواب خلافه. وكذلك كان كبار الصحابة يرون خلاف هذا الرأي إذ كانوا يرون رأي الرسول في البقاء في المدينة، ومع ذلك عمل الرسول

بهذا الرأي وهو الخروج خارج المدينة لأنه رأي الأكثرية. ففعل الرسول هذا يبيّن مدلول قوله لأبي بكر وعمر (لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما). بأنه الرأي الذي من جنس حادثة أحد أي الرأي الذي يرشد إلى القيام بعمل. فكل رأي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال يرجح فيه جانب الأكثرية مثل انتخاب رئيس، أو عزل والٍ، أو إقرار مشروع، أو ما شاكل ذلك، فإنه يجب أن يؤخذ برأي الأكثرية ويكون رأيها هو الملزم، بغض النظر عن كونه صواباً أم لا.

ومن هذا التطبيق للأدلة على واقع الآراء في العالم يتبين أن الرأي الملزم أي الذي يرجح فيه رأي الأكثرية هو الرأي الذي يكون من جنس الرأي الذي حصل في أحد، وهو الذي يدخل تحت المشورة الواردة في قوله عليه السلام (لو اتفقتما في مشورة). وهو الرأي الذي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال، وما عداه لا يكون ملزماً ولا يجب فيه العمل برأي الأكثرية. وعلى ذلك يكون الرأي الملزم أي الذي يرجح فيه الأكثرية محصوراً في نوع واحد من أنواع الأعمال الموجودة في العالم، وهو الرأي الذي يبحث في العمل من أجل القيام به. كما يتبين من التطبيق أيضاً أن الحكم الشرعي، والرأي الذي يؤدي إلى فكر أو أمر فني لا يلتفت في أي منهما إلى رأي الأكثرية، وإنما يلتفت في الحكم الشرعي إلى قوة الدليل، ويلتفت في الرأي الذي يؤدي إلى فكر أو أمر فني، أي ما كان من نوع الرأي والحرب والمكيدة، إلى الصواب ليس غير.

وعلى ذلك يكون التعريف رأياً غير ملزم، أي لا يتبع فيه رأي الأكثرية، لأنه لا يدخل تحت المشورة ولا بوجه من الوجوه، لأنه لا تنطبق عليه حادثة أحد. على أن مسألة التعريف ينطبق عليها الرأي الذي يدل على فكر، لأن بحث الحكم الشرعي لتعريفه، وبحث العقل لتعريفه هو بحث شيء واقع للوصول إلى معرفة واقعه، أي

معرفة حقيقته، وكلما كان مطابقاً للواقع كان هو الراجح، ولذلك يرجح فيه- أي في التعريف- جانب الصواب. ولا يبحث فيه عن الدليل الشرعي، ولا يعبأ فيه برأي الأكثرية، ولا فرق في ذلك بين التعريف الشرعي وبين تعريف أي أمر من الأمور. فمتى كان التعريف جامعاً جميع أفراد المُعرَّف دون استثناء ودون خروج أي فرد من أفراده عن التعريف، ومانعاً من دخول أي فرد ليس من أفراده تحت مدلول التعريف على غيره من التعاريف. أي يرجح الجانب الذي فيه الصواب، لأنه هو المطابق لواقع المعرّف، والواصف وصفاً حقيقياً لهذا الواقع.

هذا هو حكم الشورى في الإسلام وهو واضح في نصوص القرآن والحديث ومفصل في أعمال رسول الله ﷺ. إلا أنه لدقة فهمه قد يلتبس فيه عند بحث واقع الآراء أمر الفرق بين الرأي الذي يتوصل به إلى فكر، وبين الرأي الذي يتوصل به إلى عمل. وقد يلتبس أيضاً في تطبيق الأدلة على الآراء الموجودة في العالم، أمر الفرق بين حادثة بدر وحادثة أحد. فقد يقال في بحث واقع الآراء إنه لا يوجد فرق بين الرأي الذي يؤدي إلى العمل، وبين الرأي الذي يؤدي إلى فكر، فإنها كلها ترجع نهائياً إلى العمل، فمن أين جاء الفرق بينهما؟ والجواب على ذلك هو أن هنالك فرقاً دقيقاً بينهما، فإن الرأي الذي يؤدي إلى فكر يبحث فيه الموضوع فقط دون النظر إلى العمل، فيكون صعيد البحث هو الموضوع لا العمل، ويكون المراد من البحث هو الوصول إلى فكرة عن الموضوع الذي يبحث دون ملاحظة العمل، وبغض النظر عما يترتب على هذه الفكرة من أعمال. فمثلاً خروج المسلمين لحروب الردة بحثه أبو بكر على صعيد أنه تمرد جماعة من الرعية عن تنفيذ أحكام الشرع، وبحثه عمر على صعيد أنه محاربة لجماعة قوية تتحدى الدولة وقد لا تكون الدولة قادرة على محاربتهم. ولذلك قال أبو بكر (والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم

عليه). فما كان من عمر حين انجلى له موضوع البحث إلا أن رجع عن رأيه واتبع الصواب وهو رأي أبي بكر، لأنه فعلاً كان أمر تمرد جماعة من الرعية وليس أمر جماعة كبيرة تتحدى الدولة. فالبحث الحقيقي لم يكن في الخروج للحرب وعدم الخروج كما كان في أحد، بل البحث هو هل امتناع الأعراب عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول وتحديهم للدولة هو تمرد عن تنفيذ حكم الشرع أم هو تحدي جماعة كبيرة للدولة؟ هذا هو البحث، ولذلك كان بحثاً عن رأي يؤدي إلى فكر، ويرجع فيه إلى الصواب، وهو أنه كان تمرداً من جماعة من الرعية عن تنفيذ أحكام الشرع. ومثلاً رفع معاوية للمصاحف طالباً تحكيم القرآن بينه وبين سيدنا علي: هل هو تحكيم للقرآن فعلاً أم هو خدعة ضد سيدنا علي؟ وقد رآه علي ﷺ خدعة ورآه اكثر من معه تحكيما للقرآن، فهذا الموضوع يبحث للوصول إلى حقيقة رفع المصاحف، فهو رأي يؤدي إلى فكر. ويرجع فيه إلى الصواب وهو أنه كان خدعة ضد سيدنا علي. ومثلاً هل زيادة عدد الحكام تضعف الدولة أم أن زيادتهم تقويها، وبتعبير آخر هل كلما قل عدد الحكام قويت الدولة أم أنه كلما قل عددهم ضعفت وكلما زاد عددهم قويت؟ أي هل الوزارة في النظام الديمقراطي تقوى كلما قل عدد أعضائها وتضعف كلما زاد عددهم أم العكس، وهل الدولة في النظام الإسلامي تقوى كلما قل عدد المعاونين للخليفة وتضعف كلما زاد عددهم أم العكس؟ فهذا الموضوع يبحث للوصول إلى حقيقته، فهو رأي يؤدي إلى فكر ويرجع فيه إلى الصواب، وهو أنه كلما زاد عدد الحكام ضعفت الدولة، وكلما قل عددهم قويت.

هذه ثلاثة أمثلة على الرأي الذي يؤدي إلى فكر. وواضح فيها أن صعيد البحث هو الموضوع لا العمل، وهي وإن ترتب عليها أعمال، ولكن البحث لم يكن مسلطاً على العمل بل هو مسلط على فكرة يترتب على انجلائها القيام بالعمل أو

عدم القيام به، أو القيام بـه علـى وجـه تقتضـيه الفكـرة الـتي بحثـت. فالبحـث هـو للوصول إلى رأي في الموضوع، أي إلى فكر فيه. فاذا وصل إلى فكر يقـرر بعـد ذلـك على ضوء الفكر الذي وصل إليه بعد البحث، موضوع العمـل. فهـذا الـرأي الـذي بحث لا يؤدي إلى العمل مباشرة، وإنما يؤدي إلى فكر. وقد يترتب على الفكـر الـذي وصل إليه القيام بالعمل وقد لا يترتب. ومن هنا كان رأياً يؤدي إلى فكر. أما الـرأي الذي يؤدي إلى عمل فإنه يبحث فيه القيـام بالعمـل دون النظـر إلى الموضـوع الـذي ترتب عليه هذا العمل، فيكون صعيد البحث هـو القيـام بالعمـل ولـيس الموضـوع، ويكون المراد من البحث القيام بالعمل أو عدم القيـام بـه، أو القيـام بـه علـى صـفة معينة، وليس المراد من البحث موضوعاً من المواضيع. فحـين يـراد انتخـاب خليفـة وبيعته لا يبحث موضوع الخلافة هل هو فرض أم مندوب؟ ولا يبحث هل ينتخـب رئيس جمهورية أم خليفة؟ وإنما يبحث: ينتخب فلان ويبايع، أم ينتخب فلان ويبايع؟ وحين يبحث أخذ قرض للدولة لا يبحث موضوع جواز أخذ القرض أو عدم جواز ذلك، وإنما يبحث: يؤخذ القرض أو لا يؤخذ؟ وحين يبحث فتح طريق من الطـرق لا يبحث هل يجوز فتح هذه الطريق لوجود طريق غيرها تسـد مسـدها أو لا يجـوز، وإنما يبحث: هل تفتح الطريق أو لا تفتح؟ أي يبحث العمل ذاته من حيث القيام به أو عدم القيام به، ولا يبحث الموضوع الذي ترتب العمل عليه. فإن بحـث الموضـوع رأي يؤدي إلى فكر، وليس هو الموضوع على صـعيد البحـث، وإنمـا الموضـوع علـى صعيد البحث هو القيام بالعمل، فيكون البحث في رأي يؤدي إلى عمل فيعطى الرأي للقيام بالعمل مباشرة. فمثلاً حين استشار أبو بكر المسلمين فيمن يكـون خليفـة مـن بعده، هو بحث في انتخاب خليفة، أي هل ينتخبون فلاناً أم فلاناً، ولم يكن البحث في موضوع الخلافة مطلقاً. فهو بحث في رأي يؤدي إلى عمل. ومثلاً حين انتهى الاتفـاق

على التحكيم بين معاوية وسيدنا علي جرى البحث عن اختيار حكم من طرف سيدنا علي. فاختار علي ﷺ عبد الله بن عباس ﷺ، واختار أكثر من معه أبا موسى الأشعري. فهذا بحث في اختيار من يكون حكماً وليس البحث في موضوع قبول التحكيم. فهو بحث في رأي يؤدي إلى عمل. ومثلاً إذا رأى جمهرة المسلمين اليوم أن يقيموا مصانع ثقيلة لصناعة جميع الآلات وجميع المعدات ليتسنى لهم استكمال عوامل الدولة صاحبة الرسالة، ورأى حكامهم إقامة السدود وتشجيع الزراعة لرفع مستوى الفلاح. فهذا بحث في القيام بالمصانع الثقيلة أو القيام بإنشاء السدود وليس البحث هل يجب أن تكون الدولة صاحبة رسالة أو لا يجب أن تكون. فهو بحث في رأي يؤدي إلى عمل.

هذه ثلاثة أمثلة أيضاً في الرأي الذي يؤدي إلى عمل وواضح فيها أن صعيد البحث هو العمل لا الموضوع. وهذه الأعمال وإن ترتبت على مواضيع، ولكن البحث لم يكن مسلطاً على المواضيع، وإنما هو مسلط على القيام بالعمل؛ فالبحث في العمل لا في الرأي.

ومن هذا الشرح ومن الأمثلة يتبين أن هنالك فرقاً بين الرأي الذي يؤدي إلى فكر وبين الرأي الذي يؤدي إلى عمل، وإن كان هذا الفرق دقيقاً يحتاج إلى تأمل وإمعان نظر. هذا كله بالنسبة للالتباس الذي يمكن أن يقع في الفرق بين الرأي الذي يؤدي إلى فكر والرأي الذي يؤدي إلى عمل. أما بالنسبة للالتباس الذي قد يقع في الفرق بين حادثة بدر وحادثة أحد، فإنه قد يقال لا فرق بين حادثة بدر وحادثة أحد، فلمَ اعتبرت حادثة بدر من الرأي الذي يؤدي إلى فكر، واعتبرت حادثة أحد من الرأي الذي يؤدي إلى عمل، مع أن كلاً منهما ذهاب إلى المعركة ولا يوجد فرق بينهما؟ والجواب على ذلك أن هنالك فرقاً واضحاً بين الحادثتين، إذ واقع حادثة بدر

غير واقع حادثة أحد. فحادثة أحد كانت: يخرجون أو يبقون؟ فكان فيها حماسة وتعقل ولم تكن بحثاً في مكان حربي. ولذلك نجد الرسول ﷺ حين جاء ترتيب الجيش في المكان الاستراتيجي على جبل أحد قام هو بترتيبه، وجعل الرماة بالخلف وأمرهم بأن لا يهجموا، ولم يرجع فيه لرأي الجماعة. أما واقع حادثة بدر فقد كان الموضوع، ترتيب الجيش في مكان استراتيجي محض فرجع فيه الرسول إلى الصواب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدليل فيه ليس فعل الرسول فحسب، وإنما الدليل فعله وقوله، فدليله أيضاً قول الرسول ﷺ (بل هو الرأي والحرب والمكيدة).

بقيت مسألة واحدة وهي: من الذي يبين الصواب ويكون قوله هو الراجح؟ فقد عرفنا أن الأحكام الشرعية يرجح فيها قوة الدليل، وأن الآراء التي تؤدي إلى عمل يرجح فيها رأي الأكثرية، وأن الآراء التي تؤدي إلى فكر والأمور الفنية والتعاريف يرجح فيها جميعها جانب الصواب. بقي أن نعرف من الذي يبين الصواب ويكون قوله هو الراجح؟ والجواب على ذلك أن الذي يرجح الصواب هو صاحب الصلاحية في هذا الأمر وهو أمير القوم أي رئيسهم لأنه هو الذي يجري التشاور مع الجماعة. وحين تجري الجماعة التشاور مع بعضها إنما تفعل ذلك من أجل الوصول إلى رأي تسير على هداه، وسيرها كجماعة في أمر يحتم أن يكون عليها أمير، فيكون هو صاحب الصلاحية في الأمر الذي جرى التشاور فيه، فيكون المرجح للصواب إنما هو رئيس القوم. والدليل على هذا أن الآية تقول ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ﴾ فالشورى حصلت من الرسول وهو رئيس المسلمين، وقد جعل الله الأمر إليه بعد الاستشارة يُنَفِّذُ ما يعزم عليه، أي ما يراه صواباً، فيكون هو المرجح للصواب. وكذلك الحال مع كل رئيس قوم، لأن هذا ليس خاصاً بالرسول

بل هو عام للمسلمين، لأن خطاب الرسول خطاب لأمته ما لم يرد دليل يخصصه به، وهنا لم يرد أي دليل يخصصه بالرسول فكان عاماً.

أما إذا لم يكن للجماعة رئيس وتريد أن تختار من يكون له حق ترجيح جانب الصواب، فإنه في هذه الحال يجب على الجماعة أن تختار واحداً فقط ليكون له حق ترجيح الصواب، ولا يجوز لها أن تختار أكثر من واحد ولا بوجه من الوجوه. وذلك لأن ترجيح الصواب لا يكون إلا للواحد فحسب. نعم إن الأكثرية قد تقول الصواب، وأن الاثنين قد يكون الصواب بجانبهما أكثر من الواحد، ولكن المسألة ليست هي إمكانية أين يكون الصواب، بل هي من الذي يرجح الصواب، هل هو الواحد؟ أم الاثنان؟ ولا يتأتى أن يكون للأكثرية، لأن الأكثرية غير الصواب، وهما أمران متقابلان، فيعمل بالأكثرية بغض النظر عن الصواب، ويعمل بالصواب بغض النظر عن الأكثرية.

أما أنه لا بد أن يرجح الصواب واحد فحسب ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد فذلك واجب لعدة أسباب منها:

أولاً: إن واقع الصواب يحتم أن يكون المرجح واحداً لأنه لو ترك الترجيح لاثنين أو ثلاثة أو أكثر فلا يمكن إلا أن يختلفوا، واختلافهم هذا يجبرهم على الرجوع إلى التحكيم، فإن حكموا اثنين فلا بد أن يختلفوا ويرجع التحكيم إلى أحدهما فيكون قد رجع التحكيم إلى واحد، وإن حكموا ثلاثة فلا بد أن يختلفوا ويرجع التحكيم إما إلى اثنين وإما إلى واحد فإن رجعوا إلى اثنين رجعوا لرأي الأكثرية، والمطلوب الرجوع إلى الصواب، فيتحتم أن يرجعوا لواحد، ولذلك يتحتم من أول الأمر أن يرجع التحكيم لواحد، أي أن يكون المرجح للصواب واحداً فحسب. وما يحصل من

خلاف بين اثنين وبين ثلاثة يحصل بين أكثر من ذلك فلا يحكم غير الواحد، لأنه إذا حكم غير الواحد يكون تحكيماً للأكثرية لا للصواب، والمراد تحكيم الصواب لا الأكثرية.

ثانياً: إن الأصل في ترجيح جانب الصواب إنما هو لصاحب الصلاحية وهو لا يكون إلا واحداً لأنه إن كان أميراً أي رئيساً فلا يكون إلا واحداً، وإن كان منفذاً لذلك الأمر الذي جرى التشاور به لا يكون إلا واحداً، لأن الاثنين لا بد أن يختلفا في أساليب التنفيذ، فيحول اختلافها دون وقوع التنفيذ، فلا يكون صاحب الصلاحية إلا واحداً. وعليه لا بد أن يكون المرجح لجانب الصواب واحداً.

ثالثاً: إن أعظم أمر عند المسلمين هو مركز الخلافة. وقد أعطى الشرع الإسلامي الخليفة وحده صلاحيات ترجيح حكم على حكم في التبني للأحكام، وجعله ينفرد بقوة الدليل، وجعل له وحده ترجيح جانب الصواب، وله وحده حق إعلان الحرب، وعقد الصلح، وتحديد العلاقات مع الدول الكافرة، وغير ذلك مما هو داخل في صلاحيات الخليفة، وجعلت رعاية الشؤون لرأيه وحده ما يراه صواباً يجريه. وقد انعقد إجماع الصحابة على هذا. ورأي الخليفة رأي لواحد فحسب، فما هو دون هذا العمل الخطير- وهو عمل الخليفة- يرجح فيه الصواب واحد من باب أولى.

هذه هي مسألة الشورى والتشاور أي أخذ الآراء، وهذا هو حكم الشرع فيها. وهذا الحكم يخالف الحكم الديمقراطي كل المخالفة. وحكم الله هذا في أخذ الرأي هو وحده هو الحق، وما عداه من الديمقراطية باطل لا يجوز الأخذ به.

القسم الثاني

العلم والثقافة

يقال في اللغة علم الرجل علماً، حصلت له حقيقة العلم. وعلم الشيء عرفه، وأعلمه الأمر وبالأمر، أطلعه عليه. ويقال في اللغة ثقف ثقافة صار حاذقاً فهو ثَقِفٌ وثقيف. وثقف الكلام ثقافة حذقه وفهمه بسرعة. وهذه المعاني اللغوية هي الأصل في استعمال الألفاظ، إلا أنه إذا اصطلح على وضعها على معانٍ أخرى لها علاقة في المعنى اللغوي فجائز، كما اصطلح على كلمة فاعل في النحو مثلاً. وقد كان المعنى اللغوي هو السائد، ومن أجل ذلك كان القدماء يطلقون لفظ العلم على كل معرفة مهما كان نوعها، ولا يفرقون بين العلوم والمعارف. ثم صار الناس يعتبرون المعارف العقلية والطبيعية عامة للناس جميعاً، ويعتبرون غيرها من المعارف النقلية خاصة بكل أمة نقلت عنها، ثم أخذ يتحدد معنى العلم بمعارف معينة، ومعنى الثقافة بمعارف معينة. وصار للعلم معنى اصطلاحي، و للثقافة معنى اصطلاحي، غير معناهما اللغوي وبناءً على هذا الاصطلاح يكون معناهما ما يلي: فالعلم: هو المعرفة التي تؤخذ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وسائر العلوم التجريبية. والثقافة: هي المعرفة التي تؤخذ عن طريق الإخبار والتلقي والاستنباط، مثل التاريخ واللغة والفقه والفلسفة وسائر المعارف غير التجريبية. وهنالك معارف غير تجريبية تلحق بالعلم وإن كانت تدخل في الثقافة، مثل الحساب والهندسة والصناعات. فإنها وإن كانت من الثقافة، ولكنها تعتبر اعتبار العلم من حيث كونها عامة لجميع الناس ولا تختص بأمة من الأمم. وكذلك ما يشبه الصناعات من الثقافات المتعلقة بالحِرَف، كالتجارة والملاحة، فإنها تعتبر اعتبار العلم وتكون عامة. وأما الفنون، كالتصوير والنحت والموسيقى فإنها من الثقافة، وهي تتبع وجهة نظر معينة، وهي ثقافة خاصة. والفرق بين الثقافة والعلم هو: أن العلم عالمي

لجميع الأمم ولا تختص به أمة دون أخرى، وأما الثقافة فقد تكون خاصة تنسب للأمة التي نتجت عنها أو تكون من خصوصياتها ومميزاتها، مثل الأدب وسير الأبطال، وفلسفتها عن الحياة، وقد تكون عامة مثل التجارة والملاحة وما شاكلها. ولهذا يؤخذ العلم أخذاً عالمياً أي من أي أمة من الأمم، لأنه عالمي لا يختص بأمة. وأما الثقافة فإن الأمة تبدأ بثقافتها حتى إذا درستها ووعتها وتمركزت في الأذهان تدرس الثقافات الأخرى.

وقد كان المسلمون يفرقون بين العلوم التي يتوصل إليها المرء من نفسه، وبين العلوم التي يتلقاها عن غيره تلقياً. يقول ابن خلدون في كتابه (المقدمة) العلوم صنفان: صنف طبيعي، للإنسان أن يهتدي إليه بفكره. وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هو العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها تستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، وقال «إن العلوم العقلية أو الطبيعية مشتركة بين الأمم، لأن الإنسان يهتدي إليها بطبيعة فكره. وأما العلوم النقلية فمختصة بالملة الإسلامية وأهلها». ويبدو أن مراد ابن خلدون باختصاص العلوم النقلية بالملة الإسلامية إنما هو على سبيل المثال، وإلا فغير الأمة الإسلامية لها علوم نقلية خاصة بها كشريعتها أو لغتها. ولا يدل كلام ابن خلدون على أنه يفرق بين العلم والثقافة، وإنما يدل على أنه يفرق بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، فلا يعتبر كلامه دليلاً على أن المسلمين كانوا يفرقون بين العلم والثقافة، وإنما هو دليل على أن المسلمين كانوا يفرقون بين المعارف مجرد تفرقة

فجعلوها قسمين، إلا أن تفرقتهم كانت من حيث تلقيها مطلق تَلَقٍ، لا من حيث طريقة تلقيها. فجعلوها علوماً عقلية أي تُتَلَقَى عن طريق العقل، وعلوما نقلية أي تتلقى عن طريق النقل. إلا أن الناس اليوم يفرقون بين المعارف من حيث طريقة تلقيها، فأطلقوا كلمة علم على ما يتلقى بطريقة تجريبية وأطلقوا كلمة ثقافة على ما يتلقى بغير الطريقة التجريبية.

الثقافة الإسلامية

الثقافة الإسلامية هي المعارف التي كانت العقيدة الإسلامية سبباً في بحثها، سواء أكانت هذه المعارف تتضمن العقيدة الإسلامية وتبحثها مثل علم التوحيد، أو كانت مبنية على العقيدة الإسلامية مثل الفقه والتفسير والحديث، أو كان يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة الإسلامية من الأحكام مثل المعارف التي يوجبها الاجتهاد في الإسلام كعلوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول. فهذه كلها ثقافة إسلامية لأن العقيدة الإسلامية هي السبب في بحثها.

وترجع الثقافة الإسلامية كلها إلى الكتاب والسنة. فعنهما و بفهمهما وبموجبهما اكتسبت جميع فروع الثقافة الإسلامية. وهما أيضاً من الثقافة الإسلامية لأن العقيدة الإسلامية توجب أخذهما والتقيد بما جاء فيهما. فقد نزل القرآن على الرسول. ليبينه للناس، قال الله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وأمر المسلمين أن يأخذوا ما يأتي به الرسول قال تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾. وأخذ ما أتى به الرسول لا يتأتى إلا بعد فهمه وتعلمه. فكان من جراء ذلك وجود المعارف التي اقتضاها فهم الكتاب والسنة،

فنشأت أنواع المعارف الإسلامية. وصار للثقافة الإسلامية مدلول معين هو الكتاب والسنة واللغة والصرف والنحو والبلاغة والتفسير والحديث ومصطلح الحديث والأصول والتوحيد، وغير ذلك من المعارف الإسلامية.

طريقة الإسلام في الدرس

وللثقافة الإسلامية طريقة في الدرس، وهذه الطريقة تتلخص في ثلاثة أمور:

أحدها: أن تدرس الأشياء بعمق حتى تدرك حقائقها إدراكاً صحيحاً، لأن هذه الثقافة فكرية عميقة الجذور يحتاج في دراستها إلى صبر وتحمل. لأن التثقف بها عملية فكرية تحتاج إلى بذل جهد عقلي لإدراكها، لأن الأمر يحتاج إلى فهم جملها، وإلى إدراك واقعها، وربطه بالمعلومات التي يفهم بها هذا الواقع ولذلك لا بد أن تُتَلَقّى تلقياً فكرياً. فمثلاً يفرض على المسلم أن يأخذ عقيدته بالعقل لا بالتسليم، فدراسة كل ما يتعلق بأساس العقيدة لا بد من عملية فكرية عند دراسته. والأحكام الشرعية مخاطب بها في القرآن والحديث فلا بد لاستنباطها من عملية فكرية يفهم بها واقع المشكلة والنص المتعلق بها وتطبيقه عليها، وهذه لا بدّ لها من عملية فكرية. حتى العامّي الذي يأخذ الحكم دون معرفة دليله فإنه يحتاج إلى فهم المشكلة، وفهم الحكم الذي وجد لمعالجتها، حتى لا يأخذ حكماً لمشكلة أخرى غير المشكلة التي ينطبق عليها الحكم، فلا بد له من عملية فكرية. وعلى ذلك فالتثقف بالثقافة الإسلامية سواء أكان من المجتهد أو من العامي، لا بد من أن يتلقى تلقياً فكرياً، ولا يتأتى أخذه إلا بعملية فكرية وبذل جهد.

ثانيها: أن يعتقد الدارس بما يدرس حتى يعمل به، أي أن يصدق الحقائق التي يدرسها تصديقاً جازماً دون أن يتطرق إليها أي ارتياب إذا كانت مما يتعلق بالعقيدة،

وأن يغلب على ظنه مطابقتها للواقع إذا كانت من غير العقائد كالأحكام والآداب، ولكن يجب أن تكون مستندة إلى أصل معتقد به اعتقاداً جازماً لا يتطرق إليه أي ارتياب. فهي على أي حال تشترط في أخذ الدارس ما يدرس الاعتقاد، إما بما يأخذ وإما بأصل ما يأخذ، ولا تجيز أخذ الثقافة على غير ذلك مطلقاً. فكان من جراء جعل الاعتقاد أساساً في أخذ الثقافة إن وجدت هذه الثقافة الإسلامية على وضع ممتاز ومتميز. فهي عميقة، وفي نفس الوقت مثيرة مؤثرة تجعل المثقف طاقة ملتهبة تتأجج ناراً تحرق الفساد ونوراً يضيء طريق الصلاح. فإن التصديق الجازم بهذه الأفكار يجعل الارتباط الحتمي الذي يجري طبيعياً في داخل الإنسان بين واقعه والمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء مربوطاً بهذه الأفكار باعتبارها معانيَ عن الحياة، فيندفع بشوق وحماس إلى العمل بهذه الأفكار، فيكون هذا التأثير الهائل لهذه الثقافة في النفوس، إذ تحرك المشاعر نحو الواقع الذي تضمنه الفكر، لأن الاعتقاد بها هو ربط المشاعر بمفاهيمها فيحصل حينئذ الاندفاع.

ثالثها: أن يدرسها الشخص دراسة عملية تعالج الواقع المدرك المحسوس، لا دراسة مبنية على فروض نظرية، حتى يصف الأشياء كما هي على حقيقتها ليعالجها ويغيرها. فهو يأخذ الحقائق الموجودة في الكون والإنسان والحياة مما يقع تحت حسه أو مما يمكن أن يقع عليه حسه، ويدرسها من أجل معالجتها وإعطاء حكم في شأنها حتى يعين موقفه منها من حيث أخذها، أو تركها، أو جعل الاختيار له بين الأخذ والترك. ومن أجل ذلك لا يجعل الإسلام الإنسان يتابع فروضاً نظرية مثل: أن هناك حياة في المريخ فكيف يصوم الناس شهر رمضان هناك، ولا يوجد قمر في المريخ حتى يوجد شهر رمضان! وإنما يجعل الإنسان الذي على هذه الكرة الارضية محل الخطاب وهو لا بد أن يشهد شهر رمضان، فلا بد أن يصومه ولكنه يقدر أن الغيم قد يحجب

رؤية القمر عن الناس فيأمر بحكم لهذه الحادثة إذا حدثت فيقول الرسول (وإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً). ولذلك يشترط في أخذ الثقافة أن تكون واقعية لا خيالية، ولا نظرية، وأن تدرس للعمل بها عند حدوث واقعها في حياته لا لمعرفة جمالها والتمتع العقلي بفهمها.

هذه هي طريقة الإسلام في الدرس، وهي: التعمق في البحث، والاعتقاد بما يتوصل إليه من البحث أو بما يبحثه، وأخذ ذلك واقعياً لتطبيقه في معترك الحياة. ومتى استكملت الدراسة طريقتها هذه، كان المسلم المثقف بالثقافة الإسلامية على هذه الطريقة عميق الفكر مرهف الاحساس قادراً على حل مشاكل الحياة. فإنها تجعل المسلم يسير في طريق الكمال طوعاً واختياراً، سيراً طبيعياً ولا يستطيع أن يحيد عن هذه الطريق ما دام سائراً على هذه الطريقة، لأن الأفكار الإسلامية التي يأخذها في هذه الثقافة مثيرة مؤثرة، وواقعية صادقة، وعلاج ناجع. وهي فوق كونها تجعل المثقف ملتهباً، فإنها تجعل في المسلم مقدرة غير عادية على مجابهة مشكلات الحياة بحلول لدقيقها وجليلها وسهلها وصعبها. ولذلك تتكون عنده العقلية التي لا ترضى إلا بقناعة العقل وطمأنينة القلب، وتتكون عنده في نفس الوقت النفسية الإسلامية المشبعة بالإيمان الكامل. وبهذه العقلية والنفسية يتصف الشخص بالصفات الرائعة التي يتطلبها الإسلام من المسلم. وبهذه العقلية والنفسية يتغلب على جميع الصعوبات التي تعترضه في الطريق. وذلك لما يلاحظ في مادة هذه الثقافة الإسلامية من أفكار عميقة مستنيرة، ومن كون هذه الأفكار مبنية على العقيدة، يتمثل فيها إدراك الإنسان صلته بالله تعالى. فهي إما من عند الله تعالى أو مستنبطة مما هو من عند الله من كتاب أو سنة. ففيها الناحية الفكرية من حيث كونها فكراً، وفيها في نفس الوقت الروح من حيث وجود إدراك الصلة بالله حين أخذها باعتبارها من عند الله. ولذلك تجعل كل

مثقف بها عميق الفكر، مستنيره، متأجج الحماس ملتهبه قد باع نفسه الله في سبيل الإسلام ابتغاء مرضاة الله. كما تجد المثقف بها يعرف ماذا يريد، ويعرف كيف يحل مشاكل الحياة، لأنه قد تعلم الحقائق التي يواجه بها معترك الحياة. ولذلك يخوض غمار الحياة وهو مزوّد بخير زاد هو الفكر المستنير، والتقوى، والمعرفة التي تحل جميع المشاكل، وهذا جماع الخير العميم.

اكتساب الثقافة والعلوم

ليس معنى الحث على الثقافة الإسلامية هو اقتصار المسلم عليها، بل معناه جعلها أساساً في التثقيف والتعليم، وإباحة غيرها من الثقافات والعلوم. فإن للمسلم أن يتثقف بما يشاء من الثقافات وأن يتعلم ما راق له من العلوم. إلا أنه يجب أن تكون الشخصية الإسلامية المركز الأساسي الذي يدور حوله اكتساب أي ثقافة. فقد كان المسلمون حريصين على أن يثقفوا أبناءهم أولاً بالثقافة الإسلامية، ثم بعد أن يطمئنوا إلى تركيز هذه الثقافة كانوا يفتحون أبوابهم لمختلف الثقافات. وهذه الطريقة في التعليم تبقي الشخصية الإسلامية شخصية إسلامية ليس غير، لها صفات خاصة تميزها عن باقي شخصيات بني الإنسان.

وما اشترط في أخذ الثقافة غير الإسلامية من أنها لا تؤخذ إلا بعد الاطمئنان إلى تركيز الثقافة الإسلامية وتثبيتها في النفوس، لا يشترط في العلوم، لأن العلوم لا علاقة لها بالشخصية الإسلامية، لأنها عالمية. ومن الضروري أن يظل المسلمون مثابرين على الأخذ من العلوم جهد طاقتهم، لأنها من وسائل الحياة. لكن ينبغي أن يلاحظ في إعطاء العلوم أن تكون نتائجها متفقة مع وجهة نظر الإسلام بحيث تكون مقوية للعقيدة، أو غير مزعزعة لها. فإذا تناقضت نظرية علمية أو قانون علمي مع

نص القرآن القطعي الدلالة القطعي الثبوت، لا يؤخذ ولا يتخذ مادة من مواد التعليم، لأنه ظني والقرآن قطعي. فمثلاً نظرية داروين في أصل الإنسان تناقض نص القرآن في خلق آدم، فترد هذه النظرية لأنها تتعارض مع القرآن. وأنه وإن كان لا يجعل الإسلام أساساً لاكتساب العلوم، ولكنه لا بد أن يلاحظ عدم مناقضة هذه العلوم مع العقيدة الإسلامية.

والحاصل أنه يجب أن يحرص كل الحرص على العقيدة الإسلامية حين التزود بالثقافات والعلوم، في جعل الشخصية الإسلامية المركز الأساسي لاكتساب أي ثقافة، وملاحظة عدم تناقض العلوم معها في اكتساب العلوم. وهذا الحرص هو الذي يبقي على وجود الشخصية الإسلامية لدى المسلم، ويجعل الثقافة الإسلامية تؤثر في غيرها من الثقافات، ويحافظ على بقائها ثقافة إسلامية متميزة عن سائر ثقافات العالم. وإذا ذهب هذا الحرص وتساهل المسلمون في ذلك فاكتسبوا الثقافات الأخرى على غير أساس الإسلام، ولم يلاحظوا العقيدة الإسلامية حين أخذ العلوم، فإن ذلك يؤدي إلى وجود خطر حقيقي على الشخصية الإسلامية، بل على الأمة الإسلامية إذا طال أمد هذا السير واستمر جيلاً أو أجيالاً.

الحركة الثقافية

كان المسلمون يفتحون البلدان من أجل حمل الدعوة الإسلامية إلى أهلها. وطبيعة حمل الدعوة الإسلامية تقتضي إيجاد الحركة الثقافية. لأن الإسلام رسالة لا بد لها من درس وبحث وقراءة، ولأن طبيعتها تقتضي أن تدرس وأن تفهم، وتقتضي بأن يدرس معتنقها كل ما له أثر في رقي الحياة. ولذلك كان كثير من الفاتحين من العلماء والقارئين والكاتبين، ويصحبهم العلماء والقراء والكتاب بقصد التعليم في البلاد

المفتوحة. لأن كل بلد يفتح يبنى فيها المسجد للصلاة. وللتعليم، للرجال والنساء والأطفال. وكان العلماء هم الذين يتولون تعليم الناس القرآن والحديث والأحكام، ويتولون نشر الإسلام. ولذلك كانت الحركة الثقافية تستهدف تعليم الإسلام ونشره، فكانت حركة إسلامية ثقافية. إلا أنها مع ذلك كانت تشمل النواحي التاريخية واللغوية والأدبية.

موقف المسلمين من الثقافات غير الإسلامية

فتح المسلمون فارس والعراق وبلاد الشام ومصر وشمالي أفريقية وأسبانيا. وكانت هذه البلاد مختلفة اللغات والقوميات والحضارات والقوانين والعادات، ومن ثم كانت مختلفة الثقافات. فلما دخل المسلمون هذه البلاد حملوا إليها الدعوة الإسلامية وطبقوا عليها نظام الإسلام. ومع أنهم كانوا لا يكرهون الناس حتى يكونوا مؤمنين، إلا أن قوة مبدأ الإسلام وصدقه وبساطة عقيدته وفطريتها قد أثرت فيهم، فدخلوا في دين الله أفواجاً. علاوة على أن فهم الإسلام كان متيسراً للجميع. فقد كان العلماء يصحبون الجيوش في حالة الحرب، ويرحلون إلى البلاد المفتوحة لتعليم الدين للناس. ولهذا تكونت في البلاد المفتوحة حركة ثقافية إسلامية قوية، فكان لهذا، الأثر الأكبر في تفهم الناس حقيقة الدين وثقافته، فأثر الإسلام على الأفكار وأثر على الثقافات التي كانت في البلاد المفتوحة، فصهر العقليات جميعها وجعلها عقلية إسلامية.

غير أن الإسلام مع كونه يتسلم مركز القيادة الفكرية العالمية، ويعمل لإنقاذ الإنسانية، لا يفرض نفسه بالقوة على الناس، وإن كان يهيء القوة لحماية دعوته ولحملها إلى الناس، كما يهيء الأذهان والعقول بالثقافة الإسلامية حتى تتمكن من

إدراك حقيقة الاسلام. ولذلك سلك مع الناس في ثقافته سلوكاً حازماً. وقد فهم المسلمون ذلك حين خرجوا من جزيرة العرب ينشرون الإسلام بالفتح. فقد دخلوا البلاد وحملوا إليها الإسلام: حملوا إليها القرآن الكريم، والسنة النبوية، واللغة العربية. وكانوا يعلمون الناس القرآن والحديث وأحكام الدين ويعلمونهم أيضاً اللغة العربية، ويحصرون اهتمامهم بالثقافة الإسلامية. ولذلك لم تمض مدة على حكمهم البلاد حتى تلاشت الثقافة القديمة للبلاد المفتوحة واضمحلت، وصارت الثقافة الإسلامية وحدها هي ثقافة البلاد، واللغة العربية وحدها لغة الإسلام، وهي وحدها التي تستعملها الدولة الإسلامية. لذلك أصبحت ثقافة جميع البلاد الإسلامية على اختلاف شعوبها ولغاتها وثقافاتها ثقافة واحدة، هي الثقافة الإسلامية. وبعد أن كان ابن فارس مختلف الثقافة عن ابن الشام، وابن أفريقية مختلف الثقافة عن ابن العراق، وابن اليمن مختلف الثقافة عن ابن مصر، صارت عقلية الجميع عقلية واحدة هي العقلية الإسلامية، وصارت ثقافة الجميع ثقافة واحدة هي الثقافة الإسلامية. وبهذا صارت البلاد المفتوحة جميعها مع البلاد العربية بلداً واحداً هو البلد الإسلامي، بعد أن كانت بلاداً متعددة. وصارت هذه الشعوب المتعددة أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، بعد أن كانت شعوباً متعددة متفرقة.

ومن الخطأ الفاحش الذي يتعمده المستشرقون، ويقع فيه بعض علماء المسلمين، قولهم إن الثقافات الأجنبية من فارسية ورومانية ويونانية وهندية وغيرها أثرت في الثقافة الإسلامية. ومن التضليل الواضح ذلك التعليل الذي يقولونه من أن كثيراً من هذه الثقافات الأجنبية قد دخلت في الثقافة الإسلامية. والواقع هو أن الثقافة الإسلامية دخلت البلاد المفتوحة وأثرت هي على ثقافاتها تأثيراً تاماً بحيث

أزالت هذه الثقافات بوجه عام، وبوصفها ثقافة البلاد، واحتلت هي مكانها، وصارت وحدها ثقافة هذه البلاد.

أما شبهة تأثر الثقافة الإسلامية بالثقافات غير الإسلامية، فإنما جاءت من المغالطة المتعمدة التي يعمد إليها غير المسلمين في تغيير مفاهيم الأشياء، ومن قصر النظر عند الباحثين. نعم إن الثقافة الإسلامية انتفعت بالثقافات الأجنبية واستفادت منها، وجعلت منها وسيلة لخصبها وتنميتها. ولكن ذلك ليس تأثراً وإنما هو انتفاع، وهو ما لا بد منه لكل ثقافة.

والفرق بين التأثر والانتفاع، أن التأثر بالثقافة هو دراستها وأخذ الأفكار التي تحويها، وإضافتها إلى أفكار الثقافة الأولى، لمجرد وجود شبه بينهما، أو لمجرد استحسان هذه الأفكار. والتأثر بالثقافة يؤدي إلى الاعتقاد بأفكارها. فلو تأثر المسلمون بالثقافة الأجنبية في أول الفتح، لنقلوا الفقه الروماني وترجموه وأضافوه إلى الفقه الإسلامي باعتباره جزءاً من الإسلام، ولكانوا جعلوا الفلسفة اليونانية جزءاً من عقائدهم، ولكانوا اتجهوا في حياتهم طريقة الفرس والرومان في جعل أمور الدولة مسيرة بما يرون من مصلحة لهم. ولو فعلوا ذلك لاتجه الإسلام من أول خروجه من الجزيرة اتجاها مضطرباً، ولاختلطت أفكاره اختلاطاً أفقده كونه إسلاماً. هذا هو التأثر لو حصل. وأما الانتفاع فهو دراسة الثقافة دراسة عميقة ومعرفة الفرق بين أفكارها، وبين أفكار الثقافة الإسلامية، ثم أخذ المعاني التي في تلك الثقافة والتشبيهات التي تحويها، وإخصاب الثقافة الأدبية، وتحسين الأداء بهذه المعاني وتلك التشبيهات، دون أن يتطرق إلى أفكار الإسلام أي تناقض، ودون أن يؤخذ من أفكارها عن الحياة، وعن التشريع وعن العقيدة، أي فكر. والاقتصار على الانتفاع بالثقافة دون التأثر بها، يجعل دراستها معلومات لا تؤثر على وجهة النظر في الحياة. فالمسلمون منذ

أوائل الفتح الإسلامي حتى العصر الهابط الذي حصل فيه الغزو الثقافي والتبشيري، في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، كانوا يجعلون العقيدة الإسلامية أساس ثقافتهم، وكانوا يدرسون الثقافات غير الإسلامية للانتفاع بما فيها من معاني عن الأشياء في الحياة، لا لاعتناق ما فيها من أفكار، ولذلك لم يتأثروا بها، وإنما انتفعوا بها. بخلاف المسلمين بعد الغزو الثقافي الغربي لهم، فإنهم درسوا الثقافة الغربية واستحسنوا أفكارها. فمنهم من اعتنقها وتخلى عن الثقافة الإسلامية.. ومنهم من استحسنها وأضاف أفكارها للثقافة الإسلامية باعتبارها منها، وصارت بعض أفكارها من الأفكار الإسلامية بالرغم من تناقضها مع الإسلام. فكثير منهم مثلاً كان يجعل القاعدة الديمقراطية المعروفة «الأمة مصدر السلطات» قاعدة إسلامية مع أنها تعني أن السيادة للأمة، وأن الأمة هي التي تضع التشريع وتسن القوانين، وهذا يناقض الإسلام، لأن السيادة فيه للشرع لا للأمة، والقانون من عند الله لا من عند الناس. وكثير من كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً أو شيوعياً. مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية، لأنه يجعل الحاكم مُنَفِّذاً للشرع مُقَيَّدَاً به، لا أجيراً عند الأمة، ولا منفذاً لإرادتها، بل راعياً لمصالحها حسب الشرع. وكذلك يتناقض مع الاشتراكية لأن الملكية محددة عنده بالكيف ولا يجوز أن تحدد بالكم. كما يتناقض مع الشيوعية لأنه يجعل الإيمان بوجود الله أساس الحياة، ويقول بالملكية الفردية ويعمل لصيانتها. فَجَعْلُ الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً أو شيوعياً استحساناً لتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبية وليس انتفاعاً بها. والأنكى من ذلك أن القيادة الفكرية الغربية، وهي عقيدة تناقض عقيدة الإسلام، تأثر بها بعضهم وصار يقول المتعلم منهم يجب فصل الدين عن الدولة! ويقول غير المتعلم منهم الدين غير السياسة!! ولا تُدْخِلوا الدين بالسياسة... مما يدل على أن المسلمين في العصر الهابط

بعد الغزو الثقافي، درسوا الثقافة غير الإسلامية وتأثروا بها، بخلاف المسلمين قبل ذلك، فإنهم درسوا الثقافات غير الإسلامية وانتفعوا بها، ولم يتأثروا بأفكارها.

ومن استعراض الكيفية التي درس المسلمون بها الثقافة غير الإسلامية، والكيفية التي كانوا يأخذونها بها، يتبين وجه الانتفاع وعدم التأثر. والمدقق في الثقافة الإسلامية يجدها معارف شرعية كالتفسير والحديث والفقه وما شاكلها، ومعارف اللغة العربية من نحو وصرف وأدب وبلاغة وما شابهها، ومعارف عقلية كالمنطق والتوحيد. ولا تخرج الثقافة الإسلامية عن هذه الأنواع الثلاثة. أما المعارف الشرعية فإنها لم تتأثر بالثقافات غير الإسلامية، ولم تنتفع بها مطلقاً، لأنها مقيدة الأساس بالكتاب والسنة. فالفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غير الإسلامية ولم يدرسوها، لأن الشريعة الإسلامية نسخت جميع الشرائع السابقة لها، وأمر أصحابها بتركها واتباع شريعة الإسلام وإن لم يفعلوا ذلك فهم كفار. ولذلك لا يجوز للمسلمين شرعاً أن يأخذوا بتلك الشرائع، ولا أن يتأثروا بتلك الثقافات، لأنهم مقيدون بأخذ أحكام الإسلام وحدها، لأن ما عداها كفر يحرم أخذه. على أن للإسلام طريقة واحدة في أخذ الأحكام لا يتعداها مطلقاً. وهذه الطريقة هي فهم المشكلة القائمة واستنباط حكم لها من الأدلة الشرعية. ولذلك لا مجال لدراسة أي ثقافة فقهية بالنسبة لأخذ الأحكام من قبل المسلمين. ومن هنا لم يتأثر المسلمون بالفقه الروماني أو غيره، ولم يأخذوا عنه ولم يدرسوه مطلقاً. ومع أن المسلمين ترجموا الفلسفة وبعض العلوم، لكنهم لم يترجموا شيئاً من الفقه غير الإسلامي، ولا من التشريعات غير الإسلامية، لا رومانياً ولا غيره، مما يدل جزماً على أنه لم يكن للثقافات غير الإسلامية أي وجود عند الفقهاء، لا للدرس، ولا للانتفاع. نعم إن الفقه نما واتسع، وكان نموه واتساعه بما حدث أمام المسلمين في البلاد المفتوحة من مشاكل تحتاج إلى معالجات. فالمشاكل

الاقتصادية التي صارت أمام الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، والقضايا التي حدثت في مختلف نواحي هذه الدولة، حملت المسلمين بحكم دينهم على أن يجتهدوا فيها حسب قواعد الإسلام، ويستنبطوا من الكتاب والسنة، أو مما أرشد إليه الكتاب والسنة من أدلة، الأحكام لمعالجة تلك المشاكل، وهذا ما يأمرهم به دينهم وما بينه لهم سيدنا محمد رسول الله ﷺ. فقد روي عنه عليه السلام حين أرسل معاذاً إلى اليمن أنه قال له (بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله). ولذلك كان فرضاً على المسلمين أن يجتهدوا لاستنباط الحكم الشرعي لكل مسألة من المسائل التي تحدث. وهذه الأحكام التي تستنبط أحكام شرعية إسلامية، استنبطت من الكتاب والسنة. أو مما أرشد إليه الكتاب والسنة من الأدلة.

وأما التفسير فإنهم كانوا يشرحون آيات القرآن، ويحاولون أن يبينوا معاني الآيات، إما بحسب ما تدل عليه الألفاظ والجمل من المعاني اللغوية أو المعاني الشرعية، وإما بإدخال أشياء حدثت، تدخل تحت مدلولات تلك الألفاظ وتلك الجمل. وأنه وإن صار توسع في التفسير وتفصيل في بيان معاني الآيات، ولكنه لم يدخل في التفسير أفكار رومانية أو يونانية تتعلق بوجهة النظر في الحياة، أو التشريع، باعتبارها جاءت من الثقافات غير الإسلامية. نعم هنالك أحاديث موضوعة أو ضعيفة أخذ بها بعض المفسرين، فأدخلوا معانيها في تفسير القرآن، مع أنها معانٍ غير إسلامية، ولكن ذلك لا يعتبر تأثراً بالثقافة غير الإسلامية، بل يعتبر دساً على الثقافة الإسلامية في دس أحاديث على الرسول لم يقلها. وفرق بين الدس على الإسلام في افتراء أحاديث، وبين التأثر بالثقافات غير الإسلامية، بأخذ أفكارها وإدخالها على الإسلام باعتبارها جزءاً منه. وبالجملة فإن المعارف الشرعية لم تتأثر بالثقافات غير

الإسلامية. وأما المعارف الأدبية واللغوية وما شابهها، فإن تأثير اللغة العربية على وجود باقي اللغات في البلاد المفتوحة كان قوياً حتى أزالت اللغات الأخرى من الاستعمال العام في شؤون الحياة. فقد كانت اللغة العربية وحدها هي المسيطرة على جميع شؤون الحياة باعتبارها جزءاً أساسياً في فهم الإسلام، لأنها لغة القرآن. ولذلك تجد الأمم المفتوحة بعد اعتناقها الإسلام، قد شاركت في تقوية هذا التأثير، لأنه من مقتضيات الإسلام دينها الذي اعتنقته. ولذلك لم تتأثر اللغة العربية بلغات البلاد المفتوحة وثقافتها، وإنما أثرت هي في البلاد التي فتحتها وأضعفت فيها لغاتها الأصلية حتى تلاشت في بعضها، وكادت تتلاشى في البعض الآخر، وبقيت اللغة العربية هي وحدها لغة الإسلام، وهي وحدها اللغة التي تستعملها الدولة، وهي اللغة الشائعة، وهي لغة الثقافة والعلم والسياسة. غير أن الأدب العربي قد صادف في البلاد المفتوحة أشكالاً مدنية ورياضاً وقصوراً وبحاراً وأنهاراً ومناظر وغير ذلك، فنما في زيادة معانيه وأخيلته وتشبيهاته وموضوعاته، وانتفع بذلك، ولكنه لم يتأثر بالأفكار التي تناقض الإسلام. ولذلك نجد أن الجوانب التي تتعلق بالعقيدة وتناقض الإسلام، لم يتأثر بها أحد من الأدباء المسلمين وأعرضوا عنها إعراضاً تاماً. وبالرغم من أن الفلسفة اليونانية قد ترجمت واعتني بها، إلا أن الأدب اليوناني الذي يعدد الآلهة، ويعطيهم صفات البشر، لم يلق رواجاً لدى المسلمين، بل لم يلتفتوا إليه مطلقاً. نعم قد خرج عن مقتضيات ما يليق بالثقافة الإسلامية أشخاص، فتعرضوا لمعانٍ لا يقرها الإسلام، كما فعل الخلعاء من الأدباء والشعراء، فإنهم ذكروا في شعرهم معاني لا يوافق عليها الإسلام. إلا أن هؤلاء نزر يسير لا يعتبرون بالنسبة للمجتمع الإسلامي شيئاً مذكوراً، ومهما تأثر أدبهم بالمعاني التي ينهى عنها الإسلام، فإن هذا التأثر لم

يكن تأثراً يؤثر على الثقافة الإسلامية، بل ظلت الثقافة الإسلامية، وظل الأدب العربي، وظلت اللغة العربية، خالية من الشوائب.

وأما المعارف العقلية فإن المسلمين بطبيعة مهمتهم الأصلية في الحياة، وهي الدعوة إلى الإسلام، كانوا يصطدمون بأصحاب الديانات والثقافات الأخرى، وكان أولئك يتسلحون بالفلسفة اليونانية، فكان لا بد من إبطال عقائدهم وهدمها وبيان زيفها. وكان لا بد من شرح العقيدة الإسلامية بالأسلوب الذي يفهمه هؤلاء. لذلك وضع المسلمون علم التوحيد ليبيّنوا فيه العقيدة الإسلامية ويشرحوها للناس، فكان علم التوحيد. وهو وإن كان من المعارف الشرعية من حيث الموضوع، وهو العقيدة الإسلامية، ولكنه يعتبر من المعارف العقلية من حيث الشكل والأداء، وقد انتفع المسلمون فيه بالمنطق وترجموا المنطق إلى اللغة العربية. وبهذا يتبين أن الثقافات الأجنبية لم تؤثر في الثقافة الإسلامية لا في المعارف الشرعية، ولا في معارف اللغة العربية، ولا في المعارف العقلية، وبقيت الثقافة الإسلامية حتى أواخر العصر الهابط ثقافة إسلامية بحتة. أما المسلمون فإنهم أيضاً لم يتأثروا بالثقافة لا من حيث طريقة تفكيرهم ولا من حيث فهمهم للإسلام، وظلت عقلية المسلمين عقلية إسلامية بحتة. إلا أن هنالك أفراداً تأثروا هم بالمعارف العقلية الأجنبية، فنشأت عندهم أفكار جديدة. فهناك أفراد قد أوجدت دراسة الفلسفات الأجنبية غشاوة على أذهانهم أدت إلى وقوعهم في الخطأ في فهم بعض أفكار الإسلام، أو أدت إلى وقوعهم في الضلال حين البحث العقلي، وفهموا بعض الأفكار دون التقيد بالعقيدة الإسلامية، وبأفكار الإسلام. وهؤلاء فريقان: أحدهما كان الخطأ في الفهم هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه ولكنهم ظلوا يحملون عقلية إسلامية، ونفسية إسلامية ولذلك يعتبر إنتاجهم العقلي من الثقافة الإسلامية ولو كان يحوي أفكاراً خاطئة، ولكنه خطأ في

الفهم. والفريق الثاني كان الضلال في الإدراك هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه، وقد انحرفوا عن العقيدة الإسلامية كل الانحراف وصاروا يحملون عقلية غير إسلامية، ولذلك لا يعتبر إنتاجهم العقلي من الثقافة الإسلامية.

أما الفريق الأول فقد كان تأثره بالفلسفة الهندية سبب خطئه في الفهم ذلك أن الفلسفة الهندية تقول بالتقشف وبالإعراض عن الدنيا، فالتبس ذلك على بعض المسلمين وظنوا هذا التقشف هو الزهد الذي ورد في بعض الأحاديث، فنشأ عن هذا الفهم فئة الصوفية، وأثر ذلك على فهم معنى الأخذ من الدنيا أو الإعراض عنها. مع أن الزهد في الدنيا يعني عدم اتخاذها غاية ومثلاً أعلى يكسب المال من أجلها، ولا يعني عدم التمتع بالطيبات. بخلاف التقشف والإعراض عن الدنيا فإنه يعني ترك ملذات الحياة وطيباتها مع المقدرة عليها، وهذا يتناقض مع الإسلام. فنشأ هذا الفهم الخاطئ من جراء الغشاوة التي غشت على أذهان بعض المسلمين من جراء دراسة الفلسفة الهندية.

أما الفريق الثاني فقد كان تأثره بالفلسفة اليونانية سبب ضلاله في الفهم. ذلك أن الفلسفة اليونانية جاءت بأفكار وأبحاث فيما وراء الطبيعة، وتعرّضت لبحث وجود الإله وصفاته. وقد هاجم المثقفون بها من غير المسلمين في البلاد المفتوحة، الإسلام، مما حمل بعض المسلمين على ترجمتها وعلى دراستها للرد على المهاجمين للإسلام. وقد حاولوا التوفيق بين ما جاء في الفلسفة وبين الإسلام، فأدى ذلك إلى وجود أبحاث تأثر أصحابها بالفلسفة اليونانية مثل بحث خلق القرآن، ومثل بحث هل الصفة عين الموصوف، أو غير الموصوف، وغير ذلك من الأبحاث. إلا أن هذه الأبحاث وقفت عند حدود العقيدة الإسلامية، والتزم أصحابها بها وتقيدوا بأفكارها. وكانت العقيدة الإسلامية سبب أبحاثهم، فلم يحيدوا عنها، ولم يندفعوا في الفلسفة

أكثر مما تنطبق عليه هذه العقيدة. فكانت أفكارهم أفكاراً إسلامية، وتعتبر أبحاثهم ثقافة إسلامية. ولذلك لم ينحرفوا ولم يضلوا، وكان تقيدهم بالعقيدة الإسلامية حامياً لهم من الضلال. وهؤلاء أمثال المعتزلة من علماء التوحيد، ولكن وجد هنالك أشخاص قلائل اندفعوا في الفلسفة اليونانية دون أن يتقيدوا بالعقيدة الإسلامية، وبحثوا في الفلسفة اليونانية بحثاً على أساس عقلي محض دون أي تقيد بالإسلام. وقد توغلوا في بحث الفلسفة اليونانية وأخذوا يحاولون تقليدها والاقتداء بها، كما أخذوا يحاولون إيجاد فلسفة لهم على منوالها. ولم يجعلوا للعقيدة الإسلامية أي أثر في أبحاثهم، ولم يلاحظوا وجودها، بل كان بحثهم بحثاً فلسفياً محضاً، وإن كانوا باعتبارهم مسلمين قد ظهرت في أبحاثهم نواحٍ إسلامية، ولكن ذلك كان من جراء مفاهيم الأعماق الإسلامية الموجودة لديهم كما كانت الحال عند فلاسفة اليهود، وهذا لا يقرِّب فلسفتهم من الإسلام أية خطوة بل هي فلسفة عقلية سائرة في طريق الفلسفة اليونانية. وهؤلاء هم الفلاسفة المسلمون كابن سينا والفارابي وابن رشد وأمثالهم. وفلسفتهم هذه ليست فلسفة إسلامية ولا فلسفة الإسلام عن الحياة، ولا علاقة لها بالإسلام مطلقاً، بل لا تعتبر ثقافة إسلامية، لأن العقيدة الإسلامية لم تكن شيئاً في بحثها، بل لم تلاحظ حين بحثها، وإنما كانت الفلسفة اليونانية هي موضع بحثها وليست لها أية علاقة بالإسلام ولا بالعقيدة الإسلامية.

هذه هي خلاصة موقف المسلمين من الثقافات غير الإسلامية. فهم لم يتأثروا، ولم ينتفعوا، ولم يدرسوا الثقافات الأجنبية المتعلقة بالأحكام الفقهية مطلقاً، فلم يوجد في المعارف الشرعية أي شيء يتعلق بالثقافات غير الإسلامية، وانتفعوا بالمعاني والتشبيهات والأخيلة الموجودة في الثقافات الأجنبية، إلا أن ذلك لم يؤثر على اللغة العربية ولا على الأدب العربي، فكانت دراستهم للثقافات غير الإسلامية من هذه

الجهة دراسة انتفاع لا دراسة تأثر. أما العلوم العقلية فإنهم درسوها وانتفعوا بها من حيث أسلوب الأداء في المنطق وعلم التوحيد، ولكن الإسلام وأفكار الإسلام لم تتأثر، ولكن بعض المسلمين تأثر في فهمه وحده للإسلام فظهر ذلك في تصرفاتهم وكتاباتهم هم، لا في الثقافة الإسلامية والأفكار الإسلامية، وذلك كالصوفية والفلاسفة المسلمين.

هذا بالنسبة للثقافة، أما بالنسبة للعلوم من طبيعية ورياضية وفلك وطب وغيرها، فإن المسلمين درسوها وأخذوها أخذاً عالمياً وهي لا تدخل في باب الثقافة التي تؤثر على وجهة النظر في الحياة، وإنما هي علوم تجريبية، وهي عامة لجميع الناس، وهي عالمية لا تختص بأمة دون غيرها من الأمم. ولذلك أخذها المسلمون وانتفعوا بها.

وأما أسلوب التأليف في العلوم والثقافة الإسلامية، فإنه نما نمواً طبيعياً حتى وصل إلى التنظيم. فقد بدأت الثقافة الإسلامية شفوية يتناقلها الناس بعضهم من بعض بالسماع. ولم يعن بتدوين شيء سوى القرآن، إلى أن اتسعت رقعة الدولة وصارت الحاجة ماسة لكتابة العلوم والمعارف. فبدأ حينئذ يكثر التدوين شيئاً فشيئاً، ولكنه كان على غير نظام معين. فكانوا يكتبون مسألة في التفسير، ومسألة في الحديث، ومسألة في الفقه، ومسألة في التاريخ، ومسألة في الأدب إلخ.. كلها في كتاب واحد من غير ترتيب ولا تبويب لأنها كلها علم في نظرهم. ولا فرق عندهم بين أي علم وعلم، ولا بين أي معرفة ومعرفة، بل العلم كله شيء واحد، والعالم غير متميز بعلم معين. ثم أخذ يتركز التأليف حين اتسعت دائرة المعارف وصار أكثر العلماء لا تتسع قدرتهم على الإحاطة بها، فغلب على كل طائفة منهم ميل خاص إلى نوع من العلوم والمعارف. وبذلك صارت المسائل المتشابهة يجمع بعضها إلى

بعض. فتميزت العلوم والمعارف، وصار العلماء يدخلون عليها التنظيم شيئاً فشيئاً. وبذلك اتجهت الأفكار إلى التنظيم والتأليف، حتى كان مثل كتاب الموطأ في الحديث، وكليلة ودمنة في الأدب، وكتاب الرسالة في الأصول، وكتب محمد في الفقه، وكتاب العين في اللغة، وكتاب سيبويه في النحو، وكتاب ابن هشام في السيرة، وكتاب الطبري في التاريخ، وهكذا... بل وجدت كتب في فرع واحد من الفقه، مثل كتاب الخراج لأبي يوسف في الاقتصاد، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي في الحكم. ثم شمل التأليف كل فرع من فروع العلوم والمعارف وصار تنظيمه يترقى تدريجياً في مسائله وأبوابه إلى أن أصبح تأليفاً راقياً يشمل جميع أنواع المعارف والعلوم. ثم تميزت الثقافة عن العلم في التأليف وفي صفوف الدراسة العليا في الجامعات وهكذا...

ومما يجدر ذكره أن المسلمين أخذوا من غيرهم أسلوب التأليف، لأن أسلوب التأليف كالعلم ليس خاصاً وإنما هو عام.

المعارف الإسلامية

لقد رأى المسلمون أن حياتهم إنما هي من أجل الإسلام، وأن وجودهم إنما هو من أجل حمل الدعوة الإسلامية، وأن الإسلام وحده هو أساس وحدتهم وسبب نهضتهم، وأنه هو وحده عزهم ومجدهم ورجاؤهم، لذلك ملك عليهم نفوسهم وعقولهم فأخلصوا له وأقبلوا عليه يدرسونه ويتفهمونه. فأقبلوا على القرآن يفهمونه ويفسرونه، وعلى الحديث يروونه ويجمعونه، وأخذوا يستنبطون الأحكام التي تعالج مشاكل الإنسان، ويتتبعون أخبار النبي ﷺ وغزاوته، يحفظونها ويروونها، وعلى المغازي والفتوحات يسجلونها ويروونها. ولما كان فهم القرآن لا يتأتى بغير اللغة العربية، وحصل من جراء اختلاط العرب بالعجم في الفتوحات فسادٌ في نطق

العربيـة عنـد المستعربين، وعند العرب، أقبـل المسلمون على اللغة العربية يدرسونها ويشرحونها ويضعون قواعدها، ويدرسون الشعر الجاهلي وعادات العرب، وخطبهم وأيامهم، من أجل فهم كتاب الله وسـنة رسـول الله. ثـم لمـا دخـل في الإسـلام مـن أصحاب الديانات الأخرى من لديهم ثقافات عقلية ورواسـب مـن أفكـار الكفـر، وكان من جراء حمل المسلمين للدعوة الإسلامية إن حصـل الصـراع الفكـري بيـنهم وبين أعداء الإسلام، فأقبلوا على العلوم العقلية يدرسونها ليشـرحوا للنـاس عقيـدة الإسلام ويبينوها بالدليـل العقلي. فكان إن تفرعت أنواع المعـارف لـدى المسـلمين، فتنوعت بذلك المعارف الإسلامية، وتناولـت أشـياء كـثيرة وأخـذت تخصـب كلمـا اتسعت الفتوحات، وتنمـو كلمـا دخـل النـاس في ديـن الله. ولمـا أصـبحت الدولـة الإسلامية مترامية الأطراف ورجح جانب التركيز للبلدان التي فتحـت علـى جانـب الفتح، انصرف كثير من المسلمين إلى المعارف والعلوم والدرس والتعمق في البحـث، فتكونت لدى المسلمين ثقافة إسلامية متعـددة النـواحي أقبـل النـاس علـى تعلمهـا جميعها مادامت تخـدم الإسلام وتعلي شأن المسلمين. وكان المسلمون في جملـتهم إنمـا يهتمون بهذه الثقافة لا بغيرها من الثقافات، مع اهتمامهم بمـا في الكـون مـن علـوم وصناعات. وكان كل عالم مهما كان نوع الثقافة التي تخصص بها، وكل أديـب مهمـا كان منحاه في الأدب، بل كل رياضي أو طبيعي أو صانع مهما كان اتجاهه إنما يتثقف بالثقافة الإسلامية أولاً حتماً، ثم يتثقف بغيرهـا. أمـا اشـتهار بعـض العلمـاء بعلـم كمحمد بن الحسن في الرياضيات، وابن بطوطة في الجغرافية، وابن الأثير في التاريخ، وأبي نواس في الشعر وغير هؤلاء، فليس معنى هـذا الاشـتهار أنهـم درسـوا العلـم الذي اشتهروا به فحسب، بل هؤلاء وغيرهم درسـوا الثقافـة الإسـلامية كلـها، ثـم تفرغوا لفرع من فروع المعرفـة فاشـتهروا بـه مـع إحـاطتهم في بـاقي فـروع الثقافـة

الإسلامية. أما هذه الثقافة الإسلامية فإن منها ما هو المادة الأصلية للثقافة، لأن المعاني الواردة فيها هي المقصودة عند المسلم وذلك كالتفسير والحديث والسيرة والتاريخ والفقه وأصول الفقه والتوحيد، ومنها ما هو آلة لفهم تلك المادة الأصلية، وذلك كعلوم اللغة العربية والمنطق. وكان المسلمون يقبلون عليها جميعها. ولما كانت المعارف الآلية وسيلة لفهم المعاني الأصلية المقصودة، فإن معرفة المعاني المقصودة هي التي ينبغي أن تكون مقصودة. ولهذا نقتصر على عرض لمحة عن التفسير والحديث والسيرة و التاريخ والفقه وأصول الفقه والتوحيد لإعطاء صورة عن كل واحد منها.

التفسير

التفسير تفعيل من الفَسْر وهو البيان، تقول، فَسَرْتُ الشيء بالتخفيف أفسره فسراً، وفسّرته بالتشديد أُفَسِّرُه تفسيراً إذا بيّنته. والفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير هو بيان المراد باللفظ، والتأويل هو بيان المراد بالمعنى وقد اختصت كلمة التفسير عند الإطلاق بيان آيات القرآن. وقد نزل القرآن باللغة العربية، فألفاظه عربية حتى الألفاظ التي أصلها أعجمية مثل استبرق، فإنها عُرِّبت على أصول العربية، وأصبحت من الألفاظ العربية. وأساليبه هي. أساليب العرب في كلامهم، قال تعالى ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ وقد كان العرب يقرأونه ويدركون قوة بلاغته ويفهمون معانيه. إلا أن القرآن لم يكن جميعه في متناول العرب جميعاً يستطيعون أن يفهموه إجمالاً وتفصيلاً بمجرد أن يسمعوه، لأن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته و تراكيبه. إذ ليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة أن يفهموه. لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية من الفهم. والإدراك تتفق ودرجة الكتاب في رقيه. وواقع العرب حين نزل القرآن أنهم لم

يكونوا كلهم يفهمونه كله إجمالاً وتفصيلاً، وإنما كانوا يختلفون في فهمه حسب رقيهم العقلي. ومن أجل ذلك تفاوتت مقدرة الصحابة في تفسير القرآن وفهمه، لتفاوت معرفتهم باللغة العربية، وتفاوت ذكائهم وإدراكهم. على أن ألفاظ القرآن نفسها لم يكن العرب كلهم يفهمون معناها. فقد روي عن أنس بن مالك أن رجلاً سأل عمر ابن الخطاب عن قوله تعالى ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ ما الأب؟ فقال عمر: نهينا عن التكلف والتعمق». وروي عن عمر أيضاً أنه كان على المنبر فقرأ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ ثم سأل عن معنى التخوف؟ فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص.

وفوق ذلك ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، وإنما تحتاج إلى معلومات عن بعض ألفاظها، لأن هذه الألفاظ تشير إلى مدلولات معينة مثل قوله تعالى ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾ ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي تشير إلى معانٍ معهودة. وهناك آيات يحتاج فهمها إلى معرفة أسباب النزول.

وفي القرآن آيات محكمة واضحة المعنى، وهي الآيات التي تتعلق بأصول الدين من العقائد وخاصة الآيات المكية، والآيات التي تتعلق بأصول الأحكام وهي الآيات المدنية، وخاصة ما يتعلق منها بالمعاملات والعقوبات والبينات كما أن في القرآن آيات متشابهة تشتبه معانيها على كثير من الناس، وخاصة الآيات التي تحتمل عدة معانٍ، أو يتحتم صرفها عن المعنى الظاهر لها إلى معنى آخر لتناقضه مع العقيدة التنزيهية.

ومع أن الصحابة رضوان الله عليهم هم أقدر الناس على فهم القرآن لأنهم

من أعلم الناس بالعربية، ولأنهم شاهدوا الظروف والوقائع التي نزل فيها القرآن، إلا أنهم اختلفوا في الفهم وتفاوتوا في القدرة على تفسير القرآن حسب تفاوتهم في درجة اطلاعهم على العربية، وحسب تفاوتهم في ملازمة الرسول ﷺ. وكان من أشهر المفسرين من الصحابة علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وهؤلاء الأربعة أكثر من غذّى التفسير في الأمصار الإسلامية المختلفة. والذي مكن هؤلاء من التبحر في التفسير قوتهم في اللغة العربية وإحاطتهم بمناحيها وأساليبها ومخالطتهم للنبي ﷺ وملازمتهم له ملازمة مكنتهم من معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن وقوة عقلهم وذكائهم قوة مكنتهم من ربط المعاني ببعضها أحسن ربط، والخروج بالنتائج الصائبة. ولذلك لم يتحرجوا عن الاجتهاد في فهم القرآن حسب ما يقتضيه عقلهم، بل اجتهدوا في التفسير، وقالوا فيه برأيهم، وقرروا ما أداهم إليه فهمهم واجتهادهم. ولذلك يعتبر تفسير هؤلاء من أعلى أنواع التفسير. إلا أنه قد كذب عليهم كثير، وأدخلت على تفسيرهم أقوال لم يقولوها، ولذلك تجد في تفسيرهم الكثير من الموضوع، وما صح عن هؤلاء من التفاسير برواية الثقات هو من أقوى التفاسير. أما الموضوعات فلا يجوز أن يؤخذ إذا لم يثبت أنهم قالوه. إلا أنه ليس معنى التحذير من أخذ تفسير هؤلاء الأربعة الموضوع هو التحذير من قراءة تفاسيرهم، بل هو تحذير من أخذها والعمل بها باعتبار أن هذه الموضوعات لهم. أما قراءتها وتحكيم الفهم الصحيح لغة وشرعاً وعقلاً بما جاء بها فهو أمر مفيد، لأن في هذه الروايات الموضوعة تفاسير قيمة من حيث الفهم، وإن كانت ضعيفة السند من حيث نسبته إلى الصحابة.

وقد جاء بعد الصحابة التابعون، واشتهر بعضهم في الرواية عن الصحابة، عن الأربعة المذكورين وعن غيرهم، ومن أشهر هؤلاء التابعين مجاهد، وعطاء بن أبي

رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وسعيد بن جبير. وقد اختلف العلماء في مقدار الثقة بهؤلاء المفسرين من التابعين. فمجاهد أوثقهم وإن كان أقلهم رواية، ويعتمد على تفسيره بعض الأئمة والمحدثين، كالشافعي و البخاري. إلا أن بعضهم كان يرى أن مجاهداً يسأل أهل الكتاب، ومن هذه الناحية يتريثون في أخذ أقواله، وإن كانوا متفقين على صدقه. وكان كل من عطاء وسعيد ثقة صادقاً لم يطعن أحد على أي منهما. أما عكرمة فإن أكثر العلماء يوثقه ويصدقه، والبخاري يروي له، ويرى آخرون أنه جرؤ على التفسير ويزعم أنه يعلم كل شيء في القرآن، وذلك لكثرة ما يرويه من التفسير للقرآن عن الصحابة. وكان هؤلاء الأربعة أكثر من يروي عن ابن عباس، وهناك من يروي عن بقية الصحابة كمسروق بن الأجدع تلميذ عبد الله بن مسعود، وكان يروي عنه التفسير. واشتهر كذلك في التفسير من التابعين قتادة بن دعامة السدوسي الأكمه، وكان واسع الاطلاع في اللغة العربية ضليعاً في الشعر العربي وأيام العرب وأنسابهم. وبعد أن انتهى عصر التابعين أخذ العلماء يؤلفون كتب التفسير على طريقة خاصة هي ذكر الآية ونقل ما روي في تفسيرها عن الصحابة والتابعين بالسند. وأشهر من قام بذلك سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وعبد الرزاق وغيرهم، إلا أن تفاسير هؤلاء العلماء لم تصل إلينا كاملة، وإنما وصل منها أقوال وردت في بعض كتب التفسير كتفسير الطبري. ثم جاء بعدهم الفراء ثم جاء الطبري، ثم تتابع علماء التفسير في كل عصر حتى عصرنا هذا.

أسلوب المفسرين في التفسير

فسر الصحابة آيات من القرآن الكريم إما اجتهاداً منهم في التفسير أو سماعاً من رسول الله، وشرحوا في كثير من الأحيان أسباب نزول الآية، وفيمن نزلت.

وكانوا يقتصرون في تفسير الآية على توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه من الآية بأخصر لفظ، مثل قولهم ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ أي غير متعرض لمعصية. ومثل قولهم في قوله تعالى ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾: كان أهل الجاهلية إذا أراد أحدهم خروجاً أخذ قدحاً فقال: هذا يأمر بالخروج فإن خرج فهو مصيب في سفره خيراً، ويأخذ قدحا آخر فيقول هذا يأمر بالمكوث فليس يصيب في سفره خيراً، والمنيح بينهما. فنهى الله عن ذلك. فإن زادوا عن ذلك شيئاً فما روي عن سبب نزول الآية وفيمن نزلت. مثال ذلك ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ قال: إلى مكة. وعن أبي هريرة في قوله تعالى ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ قال نزلت في رسول الله ﷺ حيث يراود عمه أبا طالب على الإسلام. ثم جاء بعد الصحابة التابعون فرووا كل ما ذكره الصحابة من هذا القبيل، وكان من التابعين أنفسهم من فسر بعض آيات القرآن الكريم أو ذكر سبباً لنزولها، إما اجتهاداً منهم في التفسير أو سماعاً. ثم جاء من بعد التابعين العلماء فتوسعوا في التفسير ونقلوا أخبار اليهود والنصارى، ثم تتابع المفسرون في كل عصر وجيل يفسرون القرآن ويتوسعون في كل عصر عما قبله. وأخذ المفسرون يتعرضون للآيات ليستنبطوا منها الأحكام، ويتعرضون للآيات يفسرون بها مذاهبهم من الجبر والاختيار، ويفسرون الآيات يثبتون بها آراءهم حسب ما يميلون إليه، من تشريع أو علم كلام أو بلاغة أو صرف ونحو أو ما شاكل ذلك. والذي يبدو من تتبع التفاسير في مختلف العصور منذ عصر الصحابة حتى عصرنا هذا، أن تفسير القرآن كان في كل عصر من العصور متأثراً بالحركة العلمية فيه، وصورة منعكسة لما في العصر من آراء ونظريات ومذاهب، وقلما يخلو تفسير من التأثر بما كان يسود عصره من آراء وأفكار وأحكام.

إلا أن هذه التفاسير كلها لم تؤلف في كتب من أول يوم صار فيه مفسرون، أي من عصر الصحابة، بل انتقلت من حال إلى حال في مختلف العصور. فقد كان التفسير في أول أمره جزءاً من الحديث وباباً من أبوابه، وكان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الإسلامية. فراوي الحديث كما يروي حديثاً فيه حكم فقهي، يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن. ثم أخذ المؤلفون في أوائل العصر العباسي وأواخر العصر الأموي، أي في أوائل القرن الثاني للهجرة يجمعون الأحاديث المتشابهة المتعلقة في موضوع واحد ويفصلونها عن غيرها. ففصلت المعارف التي يتضمنها الحديث من تفسير وفقه عن بعضها، ونشأ من العلوم ما نشأ من حديث وسيرة، وفقه، وتفسير، فكان علم التفسير، وأصبح علماً مستقلاً يدرس وحده. إلا أن التفاسير في أول أمرها لم تتخذ شكلاً منظماً بأن تذكر آيات القرآن مرتبة كترتيب المصحف ثم تتبع بتفسيرها، بل كانت التفاسير تروى منثورة هنا وهناك، تفسيراً لآيات متفرقة كما هو الشأن في الحديث، وظل الحال كذلك إلى أن تم انفصال التفسير عن الحديث وصار علماً قائماً بنفسه، ووضع التفسير لكل آية من القرآن أو جزء من آية مرتبة هذه الآيات حسب ترتيب المصحف. وأول من تعرض لتفسير القرآن آية آية وفسرها على التتابع هو الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هجرية. فقد روى ابن النديم في كتابه الفهرست قال «أن عمر بن بكير كتب إلى الفراء أن الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً، أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت، فقال الفراء لأصحابه اجتمعوا حتى أُملَّ عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفي الكتاب كله، فقرأ الرجل وفسر

الفراء فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله مثله ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه». ثم جاء بعده ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هجرية فكتب تفسيره المشهور. وقد اشتهر قبل تفسير ابن جرير جملة من التفاسير، منها تفسير ابن جريج. وكان شأنه شأن المحدثين الأولين يجمعون ما وصلوا إليه من غير فرق بين الصحيح وغير الصحيح، وقد ذكروا، أن ابن جريج لم يقصد الصحة وإنما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم». ومنها تفسير السدي المتوفى سنة ١٢٧هجرية، ومنها تفسير مقاتل المتوفى سنة ١٥٠ هجرية، وقد قال عبد الله بن المبارك عن تفسير مقاتل هذا «ما أحسن تفسيره لو كان ثقة». ومنها تفسير محمد بن إسحق، وقد كان ينقل عن اليهودية والنصرانية ويذكر في تفسيره أقوالاً لوهب بن منبه وكعب الأحبار وغيرهما ممن يروون عن التوراة والإنجيل وشروحهما، وهذه التفاسير لم تصل إلينا. إلا أن ابن جرير الطبري جمع أكثرها وأدخلها في كتابه. ثم تتابع المفسرون يفسرون القرآن كاملاً مرتَّباً في كتب كاملة مرتبة.

إلا أن الناظر في التفاسير التي دونت يجد أن المفسرين سلكوا في التفسير وجوهاً شتى. منهم من عني بالنظر في أساليب الكتاب ومعانيه وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف به علو الكلام وامتيازه عن غيره من القول فغلبت على تفاسيرهم الناحية البلاغية، ومن هؤلاء محمد بن عمر الزمخشري في تفسيره المسمى بالكشاف. ومنهم من نظر في أصول العقائد ومقارعة الزائغين ومحاجة المخالفين مثل فخر الدين الرازي في تفسيره المشهور بالتفسير الكبير. ومنهم من نظر في الأحكام الشرعية واعتنى في استنباطها من الآيات فوجه عنايته لآيات الأحكام وذلك مثل أبي بكر الرازي المعروف بالجصاص في تفسيره المشهور أحكام القرآن. ومنهم من تتبع القصص وزاد في قصص القرآن ما شاء من كتب التاريخ والإسرائيليات، وأخذ

يجمع جميع ما يسمعه من غث وسمين من غير تنقيح لما يخالف الشرع ولا يطابق العقل ويتنافى مع الآيات القطعية الدلالة ومن هؤلاء علاء الدين علي بن محمد البغدادي الصوفي المعروف بالخازن في تفسيره باب التأويل في معاني التنزيل. ومنهم من عني في تأييد مذهبه وتفسير الآيات حسب ما يؤيد فرقته مثل تفسير البيان للشيخ الطبرسي، وتفسير التبيان للشيخ الطوسي، فإنهما يؤيدان آراء الشيعة ومذهبهم في العقائد والأحكام. ومنهم من عني بالتفسير لشرح معاني القرآن وأحكامه من غير نظر إلى ناحية من النواحي، وهؤلاء هم المفسرون الذين تعتبر تفاسيرهم من أمهات كتب التفسير، ويعتبرون من الأئمة في التفسير وغيره، وذلك مثل تفسير ابن جرير الطبري، وتفسير أبي عبد الله محمد القرطبي، وتفسير النسفي وغيرهم. أما ما أُلف في هذا العصر وأواخر العصر الهابط من تفاسير مثل تفسير محمد عبده، وتفسير طنطاوي جوهري، وتفسير أحمد مصطفى المراغي وغيرهم، فلا تعد من التفاسير ولا يوثق بها. وذلك لأن فيها جرأة على دين الله في تفسير كثير من الآيات كتفسير محمد عبده لآية ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ فإنه أجاز لأهل الهند من المسلمين أخذ القوانين الإنجليزية والخضوع لأحكام القضاة الإنجليز فقد ذكر الشيخ محمد عبده في الجزء السادس من تفسير القرآن الحكيم الشهير «بالمنار» في تفسير سورة المائدة عند تفسير قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ في الصفحة من ٤٠٦-٤٠٩ عندما سئل: أيجوز للمسلم المستخدم عند الإنجليز الحكم بالقوانين الإنجليزية وفيها الحكم بغير ما أنزل الله؟ فأجاب بجواب طويل منه ما نصه «وجملة القول أن دار الحرب ليست محلاً لإقامة أحكام الإسلام، ولذلك تجب الهجرة منها إلا لعذر أو مصلحة للمسلمين يؤمن معها من الفتنة في

الدين، وعلى من أقام أن يخدم المسلمين بقدر طاقته ويقوي أحكام الإسلام بقدر استطاعته ولا وسيلة لتقوية نفوذ الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين مثل تقلد أعمال الحكومة، ولا سيما إذا كانت الحكومة متساهلة قريبة من العدل بين جميع الأمم والملل كالحكومة الإنجليزية. والمعروف أن قوانين هذه الدولة أقرب إلى الشريعة الإسلامية من غيرها لأنها تفوض أكثر الأمور إلى اجتهاد القضاة. فمن كان أهلاً للقضاء في الإسلام وتولى القضاء في الهند بصحة قصد وحسن نية يتيسر له أن يخدم المسلمين خدمة جليلة. وظاهر أن ترك أمثاله من أهل العلم والبصيرة للقضاء وغيره من أعمال الحكومة تأثماً من العمل بقوانينها يضيع على المسلمين معظم مصالحهم في دينهم ودنياهم» ثم قال «والظاهر من هذا كله أن قبول المسلم للعمل في الحكومة الإنجليزية في الهند (ومثله ما هو في معناه) وحكمه بقوانينها هو رخصة تدخل في قاعدة ارتكاب أخف الضررين إن لم يكن عزيمة يقصد بها تأييد الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين...» وكتفسير طنطاوي جوهري حيث ذكر أن القرآن فيه من العلوم والمعارف الحديثة وملأه بالصور للحيوانات والطيور للدلالة على أن القرآن بيَّنها، وكتفسير مصطفى زيد الذي أنكر فيه وجود الملائكة والشياطين وأوَّلَ ذلك فكفر بتفسيره هذا، وخرج عن الإسلام. فهذه التفاسير وأمثالها لا تعد من كتب التفسير عند المسلمين ولا يعتبر تفسيرها.

مصادر التفسير

لا يقصد من كلمة مصادر التفسير ما اعتمد عليه المفسرون في تفسير كل منهم للقرآن حسب الفكرة التي يحملها كالتوحيد والفقه والبلاغة والتاريخ وما شاكل ذلك، فهذه ليست مصادر التفسير، بل هي الأمور التي أثرت على المفسر فنحا نحواً

معيناً في التفسير. وإنما المقصود من مصادر التفسير المراجع التي نقل عنها المفسرون، ووضعوا ما نقلوه عنها في تفسيرهم، بغض النظر عن الاتجاه الذي اتجهوه في تفسيرهم. وإذا تتبعنا مصادر التفسير نجدها تنحصر في ثلاثة مصادر هي:

أولاً: تفسير نقل عن رسول الله ﷺ مثل الذي روي أن الرسول ﷺ قال (الصلاة الوسطى صلاة العصر). ومثل ما روي عن علي قال (سألت رسول الله ﷺ عن يوم الحج الأكبر فقال يوم النحر). وما روي (أيُّ الأجلين قضى موسى قال: أوفاهما وأبرهما). إلا أن هذا النوع لا يجوز الاعتماد عليه كمصدر للنقل إلا ما ورد منه في الكتب الصحاح، لأن القصّاص والوضّاع زادوا فيه كثيراً. ولذلك يتحرى في هذا النوع من مصادر النقل لكثرة الكذب فيه على رسول الله ﷺ. وقد بلغ من تحري السلف في هذا النوع من التفسير حداً أنكره كثير منهم إنكاراً كلياً... وقالوا لم يرو عن رسول الله تفسير. وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي». ولذلك نجد أن المفسرين لعدم ثقتهم بما ورد، لم يقفوا عند حد ما ورد، بل اتبعوا ذلك بما أداهم إليه اجتهادهم. ولم يقفوا عند حدود النص. وقد أضيف إلى ما ورد عن رسول الله، ما ورد عن الصحابة من تفسير، وصار من التفسير المنقول، وكذلك ما ورد عن التابعين من تفسير. وقد تضخم هذا النوع من التفسير المنقول وصار يشمل ما نقل عن رسول الله وما نقل عن الصحابة، وما نقل عن التابعين، وصار وحده كافياً لأن يكون وحده تفسيراً. وتكاد كتب التفسير المؤلفة في العصور الأولى تكون مقصورة على هذا النحو من التفسير.

ثانياً: من مصادر التفسير، الرأي، وهو ما يطلق عليه الاجتهاد في التفسير. ذلك أن المفسر يعرف كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرف الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد مثله في الشعر الجاهلي والنثر ونحوهما، ويقف على

ما صح عنده من أسباب نزول الآية مستعيناً بهذه الأدوات، ويفسر الآيات القرآنية حسب ما أداه إليه فهمه واجتهاده. ولم يكن التفسير بالرأي يعني أن يقول في الآية ما يشاء وما تتطلبه رغبته، وإنما كان الرأي الذي يجري التفسير بحسبه يعتمد على الأدب الجاهلي من شعر ونثر وعادات العرب ومحاوراتها، ويعتمد في نفس الوقت على الأحداث التي حصلت في أيام الرسول، وما لقي النبي من عداء ومنازعات وهجرة وحروب وفتن، وما حدث في أثناء ذلك مما استدعى أحكاماً واستوجب نزول القرآن. وإذن فالمراد من التفسير بالرأي هو فهم الجمل بواسطة فهم مدلولاتها التي تدل عليها المعلومات الموجودة عند المفسر من لغة وحادثة، وأما ما روي عن سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ من قوله «القرآن حمّال أوجه» فليس المراد منه أن القرآن يحمل أي وجه تريد تفسيره منه، بل المراد أن اللفظة الواحدة أو الجملة الواحدة تحتمل عدة أوجه من التفسير، ولكن الأوجه محصورة بالمعاني التي تحتملها اللفظة أو الجملة فقط ولا يخرج عن ذلك. ومن هنا كان التفسير بالرأي عبارة عن فهم للجملة في حدود ما تحتمله ألفاظها من معانٍ. ولذلك أطلقوا عليه أنه تفسير بالاجتهاد.

وقد كان جمهرة المفسرين من الصحابة يفسرون بالرأي ويعتمدون بالدرجة الأولى عليه في التفسير، وكانوا يختلفون في التفسير حتى في تفسير الكلمة الواحدة، مما يدل على اعتمادهم على فهمهم الخاص مثل كثير مما ورد عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وغيرهم. فمثلاً يفسر المفسرون الطور في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ بتفسيرات مختلفة. فمجاهد يفسر الطور بالجبل، وابن عباس يفسر الطور بجبل بعينه، وآخر يقول إن الطور ما انبتّ من الجبال. فإما ما لم ينبت فليس بطور. فهذا الاختلاف في التفسير نتيجة للاختلاف في الرأي، لا

نتيجة للاختلاف في المنقول، مع أن اللفظة لغوية، فما بالك حين يكون الرأي لمدلول الجملة لا لمعنى لفظة، ولذلك اختلفوا أيضاً في معاني الآيات خلافهم في معاني الألفاظ. والظاهر من تتبع تفسير الصحابة لا سيما المفسرين المشهورين، أنهم في جملتهم يعتمدون على الرأي في التفسير وأما ما نقل عن بعضهم من التحرج عن التفسير بالرأي والاقتصار على التفسير بالمنقول، فإنه يحمل على رأي من لم يستكمل أدوات التفسير وهي العلم باللفظة العربية المراد تفسيرها، وبالحوادث التي نزلت في شأنها الآيات. ولا يحمل على التحرج من فهم القرآن لأنه أنزل ليفهمه الناس لا ليقتصروا على حد ما نقل من تفسير. وبالرجوع إلى النصوص التي وردت في ذلك يتبين منها سبب هذا التحرج. فقد روي عن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: "أنا لا أقول في القرآن شيئاً". فهو ينفي عن نفسه القول بالقرآن، ولا ينفي القول بالقرآن بالرأي. وقال ابن سيرين: سألت عَبيدة[1] عن شيء من القرآن فقال: «اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن». ومعلوم أن عبيدة من كبار التابعين وهو يطلب لزوم السداد ومعرفة فيم أنزل القرآن. فهذا التورع والتحرج من القول بالقرآن قد بيّن عَبيدة سببه بقوله «وعليك بالسداد

(١) عبيدة بن عمرو السلماني أسلم قبل وفاة الرسول بسنتين ولم يلقه كما قال ابن حجر في كتابه الإصابة في تمييز الصحابة. وكذا قال العجلي. وقال تابعي ثقة. روى عن ابن مسعود وعلي وروى عنه ابن سيرين وأبو إسحاق السبيعي وإبراهيم النخعي والشعبي وابو حسان الأعرج وغيرهم. وكان "ابن سيرين أروى الناس عنه. (ترجمه ٦٤٠٥) مات ما بين ٧٢-٧٤هـ كما يقول ابن حجر، وانظر ترجمته في كتاب معرفة التابعين من الثقات لابن حبان الجزء الأول ترجمه (٢٤٠٧) تلخيص الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق عطا الله بن عبد الغفار أبو مطيع السندي.

فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن». فإذا وجد من يتحرى السداد ومن يعلم فيم أنزل القرآن فلا شك أنه يقول فيه برأيه واجتهاده. وعلى ذلك لا نستطيع أن نقول إن الصحابة كانوا منقسمين إلى قسمين، قسم يتورع عن أن يقول بالقرآن برأيه، وقسم يقول بالقرآن برأيه. وإنما كانوا يقولون بالقرآن برأيهم. وكانوا يتورعون أن يقول أحد بالقرآن برأيه عن غير علم متأكد منه في اللفظة التي تفسر والجملة التي تبين من آيات القرآن، وكان كذلك التابعون. إلا أنه جاء من بعدهم من اطلعوا على هذه الأقوال وفهموها أنها تحذير من القول بالقرآن بالرأي فتورعوا أن يقولوا فيه. وجاء من اطلعوا على تفسير الصحابة بالرأي فقالوا بالتفسير بالرأي. ولذلك انقسم العلماء فيما بعد في التفسير إلى قسمين: قسم يتحرج عن القول بالرأي ويقتصر على المنقول، وقسم يقول فيه بالرأي. أما الصحابة والتابعون فلم يكونوا قسمين بل كانوا يقولون بالقرآن بما يعلمون من رأي ومنقول، ويتحرجون عما لا يعلمون ويحذرون من القول في القرآن بالرأي من غير اعتماد على علم.

ثالثاً: الإسرائيليات. ذلك أنه دخل في الإسلام بعض اليهود والنصارى، وكان بين هؤلاء علماء في التوراة والإنجيل، وكان اليهود منهم، أكثر ما دخلوا غير صادقين، لأن اليهود أكثر حقداً وبغضاً للمسلمين من النصارى. فتسرب من هؤلاء العلماء إلى المسلمين كثير من الأخبار الإسرائيلية، دخلت في تفسير القرآن ليستكملوا بها شرح الآيات. ذلك أن شغف العقول وميلها للاستقصاء دعاها عند سماع كثير من آيات القرآن أن تتساءل عما حولها، فإذا سمعوا قصة كلب أصحاب الكهف قالوا ما كان لونه؟ وإذا سمعوا ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ﴾ تساءلوا ما ذلك البعض الذي ضربوا به؟ وإذا قرأوا ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا

﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ تساءلوا من هذا العبد الصالح الذي لقيه موسى وطلب منه أن يعلمه؟ ومن هنا تأتي قصة الخضر. وهكذا كانت تتوارد عليهم قصص وأخبار فيسألون عنها. وتجدهم يسألون عن الغلام الذي قتله العبد الصالح، وعن السفينة التي خرقها، وعن القرية التي لم تضيفه. وتساءلوا عن قصة موسى وشعيب وعن مقدار سفينة نوح إلى غير ذلك. وكان الذي يجيبهم على هذه الأسئلة ويسد طمعهم في هذه المعلومات هي التوراة وما علق عليها من حواش وشروح، وما أدخل عليها من أساطير، ينقلها إليهم اليهود الذين دخلوا في الإسلام عن حسن نية، أو عن سوء نية سواء. وكان قد أدخل بعض النصارى ممن أسلموا بعض القصص والأخبار عن الإنجيل، إلا أن ذلك قليل بالنسبة لما أدخله اليهود. وهكذا تضخم الشيء الكثير من القصص والأخبار تضخماً كبيراً حتى زاد عما روي من التفسير المنقول، وحتى شحنت كثير من كتب التفسير بهذا المقدار الضخم من الإسرائيليات والقصص والأخبار الأخرى. وكان من أكثر من أدخل هذه الإسرائيليات وأشهرهم كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبدالله بن سلام، وهناك غيرهم كثير. وبهذا صارت هذه الإسرائيليات والقصص والأخبار الأخرى مصدراً من مصادر التفسير عند المفسرين.

حاجة الأمة اليوم إلى مفسرين

علم التفسير باعتبار كونه معرفة من المعارف الشرعية الهامة هو من أجلّ العلوم الشرعية. ولذلك لا بد من العناية به في كل عصر وفي كل جيل. والأمة اليوم في حاجة إلى مفسرين، لأنه جدت أشياء لم تكن، فلا بد من معرفتها إذا كانت تندرج تحت كليات عامة ذكرت في القرآن، أو يمكن انطباق أحكام جزئية عليها. على أن

أسلوب التفاسير القديمة باعتباره جمعاً للتفسير، هو نوع من أنواع التأليف من حيث الشكل والعرض، وهو كأسلوب المؤلفات القديمة لا يجد أبناء هذا الجيل رغبة وشغفاً بقراءة هذه التفاسير إلا لمن تعود على قراءة المؤلفات القديمة، وقليل ما هم. ولهذا كان لا بد من أسلوب يبعث الرغبة والشغف في المسلمين فضلاً عن غيرهم، لقراءة التفاسير ككتاب فكري عميق الفكر مستنيره. وفوق ذلك فإن ما سار عليه المفسرون في العصر الذي جاء بعد وجود ترجمة الكتب الفلسفية والتأثر بها، وفي العصر الهابط الذي جاء بعد الحروب الصليبية، قد أدى إلى وجود تفاسير صرفت جهداً كبيراً نحو العناية بأشياء ليست من التفسير ولا علاقة لآيات القرآن بها، فضلاً عما تراكم فيها من الإسرائيليات، حتى أصبحت عند المفسرين مصدراً ثالثاً من مصادر التفسير. فكان لا بد من تفسير للقرآن يجري على سنن تفسير الصحابة من حيث الاجتهاد في فهم القرآن والاستعانة بما نقل من تفسير عن الصحابة. أما ما نقل من تفسير عن الرسول ﷺ فإنه إن صح يعتبر جزءاً من الحديث، ولا يعتبر تفسيراً، إذ يكون حينئذ نصاً تشريعياً كالقرآن فلا يدخل في عداد التفسير.

أما الأسلوب الذي ينبغي أن يسير عليه المفسر فذلك راجع لإبداعه هو، لأنه شكل من الأشكال، وهو من نوع التأليف يختار كل واحد حسب ما يرى من وسيلة لأداء هذا التفسير من حيث الترتيب والتبويب والعرض، ولذلك لا يصح أن يبين أسلوب التأليف في التفسير. أما طريقة التفسير فهي التي تحتاج إلى بيان. وقد وجدنا بعد الدراسة والبحث والفكر طريقة للتفسير نعرضها هنا ليجري تفسير القرآن على منهجها، وهي الطريقة التي يقتضيها واقع القرآن. وإنما قلنا طريقة أي أمراً مقرراً دائمياً ولم نقل أسلوباً، لأنها كطريقة الاجتهاد التي فهمت من واقع النصوص ومن الأدلة التي أرشد إليها القرآن الكريم، وكذلك التفسير سواء بسواء. فهي طريقة من

حيث الالتزام بها لا من حيث كونها حكماً شرعياً. لأنها ليست من قبيل الأحكام، أما هذه الطريقة التي نرى السير عليها في تفسير القرآن الكريم فتتلخص فيما يلي:

تفسير القرآن هو بيان معاني مفرداته في تراكيبها، ومعاني تراكيبه من حيث هي تراكيب. وحتى تعرف طريقة تفسيره لا بد من عرض واقع القرآن أولاً ودراسته دراسة إجمالية تبرز حقيقة هذا الواقع، ثم يدرس ما ينطبق عليه هذا الواقع من حيث ألفاظه ومعانيه، ثم يفهم ما هو الموضوع الذي جاء به. وبهذه المعرفة للواقع وما ينطبق عليه، ولموضوع البحث الذي جاء به القرآن يتبين المرء الطريقة التي تسلك في تفسير القرآن، فيهتدي إلى السبيل القويم الذي يجب أن يجري التفسير على نهجه.

أما واقع القرآن فهو كلام عربي فيجب أن يفهم واقعه باعتباره كلاماً عربياً. إذ يجب أن تدرك مفرداته من حيث كونها مفردات عربية، وأن تدرك تراكيبه من حيث كونها تراكيب عربية تحتوى ألفاظاً عربية، وأن يدرك واقع التصرف في المفردات في تراكيبها، وواقع التصرف في التراكيب بوصفها تراكيب فحسب، من حيث كونه تصرفاً عربياً في مفردات عربية في تراكيب عربية أو تصرفاً عربياً في تراكيب عربية من حيث التركيب جملة. وأن يدرك فوق ذلك الذوق العالي في أدب الخطاب، وأدب الحديث في القرآن من حيث النهج العربي في الذوق العالي في أدب الخطاب وأدب الحديث في كلام العرب. فإذا أدرك ذلك كله، أي إذا أدرك واقع القرآن على هذا الأساس إدراكاً تفصيلياً أمكن تفسيره وإلا فلا. لأن القرآن كله يمضي في ألفاظه وعباراته على ألفاظ العرب وعباراتهم ومعهودهم في كلامهم، ولا يخرج عن ذلك قيد شعرة، فلا يمكن تفسيره إلا بهذا الإدراك وعلى هذا الواقع. وما لم يتوفر ذلك فإنه لا يمكن تفسيره تفسيراً حقيقياً بحال من الأحوال. وعليه فإنه يتوقف تفسير القرآن بوصفه كلاماً عربياً ونصاً من النصوص العربية على إدراك

واقعه العربي من حيث اللغة ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾.

هذا من حيث واقعه، وما ينطبق عليه الواقع من حيث ألفاظه ومعانيه، أي من حيث اللغة. أما من حيث الموضوع الذي جاء به فإن موضوعه رسالة من الله لبني الإنسان يبلغها رسول من الله. ففيه كل ما يتعلق بالرسالة من العقائد والأحكام والبشارة والإنذار والقصص، للعظة والذكرى، والوصف لمشاهد يوم القيامة والجنة والنار، للزجر وإثارة الشوق، والقضايا العقلية، للإدراك، والأمور الحسية والأمور الغيبية المبنية على أصل عقلي، للإيمان والعمل، وغير ذلك مما تقتضيه الرسالة العامة لبني الإنسان. فالوقوف على هذا الموضوع وقوفاً صحيحاً لا يمكن أن يكون إلا عن طريق الرسول الذي جاء به، لا سيما وقد بيّن الله تعالى أن القرآن أنزل على الرسول ليبينه للناس، قال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وطريق الرسول هي سنة، أي ما روي عنه رواية صحيحة من أقوال وأفعال وتقارير. ومن هنا كان من المحتم أن يجري الاطلاع على سنة الرسول قبل البدء بتفسير القرآن و عند تفسيره، إذ لا يمكن فهم موضوع القرآن إلا بالاطلاع على سنة الرسول. إلا أن هذا الاطلاع يجب أن يكون اطلاع وعي لمتن السنة بغض النظر عن الاطلاع على سندها، أي يجب أن يكون اطلاع تدبر لأفكارها باعتبارها مفاهيم، لا اطلاع حفظ لألفاظها، أي لا يضير المفسر أن لا يهتم بحفظ الألفاظ أو معرفة السند والرواة ما دام واثقاً من صحة الحديث من مجرد تخريج الحديث، بل المحتم عليه إدراك مدلولات الحديث. لأن التفسير متعلق بمدلولات السنة لا بألفاظها وسندها ورواتها. وعليه يجب توفر الوعي على السنة حتى يتأتى تفسير القرآن هنا يتبين أنه لا بد لتفسير

القرآن أولاً وقبل كل شيء من دراسة واقع القرآن تفصيلياً، ودراسة ما ينطبق عليه هذا الواقع من حيث الألفاظ والمعاني، ثم إدراك موضوع بحثه. ويجب أن يعلم أنه لا يكفي الإدراك الإجمالي بل لا بد من الإدراك التفصيلي للكليات والجزئيات ولو بشكل إجمالي. ولأجل تصور هذا الإدراك التفصيلي نعرض لمحة أو إشارة عن كيفية هذا الإدراك التفصيلي لواقع القرآن من حيث مفرداته وتراكيبه وتصرفه في المفردات والتراكيب، ومن حيث الأدب العالي في الخطاب والحديث من الناحية العربية، من حيث لغة العرب ومعهودهم في كلامهم:

أما واقع القرآن من حيث مفرداته فإنا نشاهد فيه مفردات ينطبق عليها المعنى اللغوي حقيقة، والمعنى اللغوي مجازاً. وقد يبقي استعمال المعنى اللغوي والمجازي معاً، ويعرف المعنى المراد بالقرينة في كل تركيب. وقد يتناسى المعنى اللغوي ويبقى المعنى المجازي، فيصبح هو المقصود، لا المعنى اللغوي. ونشاهد فيه مفردات ينطبق عليها المعنى اللغوي فقط، ولم تستعمل في المعنى المجازي، لعدم وجود أي قرينة تصرفها عن المعنى اللغوي. وتوجد فيه مفردات ينطبق عليها المعنى اللغوي وينطبق عليها معنى شرعي جديد غير المعنى اللغوي حقيقة، وغير المعنى اللغوي مجازاً وتستعمل في المعنى اللغوي والمعنى الشرعي في آيات مختلفة، والذي يعين أي معنى مراد منهما هو تركيب الآية. أو ينطبق عليها المعنى الشرعي فحسب، ولا تستعمل في المعنى اللغوي. فمثلاً كلمة قرية استعملت بمعناها اللغوي فقط، قال تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ﴾ ﴿أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾. واستعملت بمعناها المجازي، قال تعالى ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ والقرية لا تسأل بل المراد أهل القرية، وهذا المعنى مجازي. وقال تعالى ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ عَتَتۡ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهَا﴾ والمراد أهل قرية. ومثل

قوله تعالى ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾. فالغائط هو المكان المنخفض، استعملت في قضاء الحاجة مجازاً، لأن الذي كان يقضي الحاجة يذهب إلى مكان منخفض، فغلب استعمال المعنى المجازي وتنوسي المعنى الحقيقي. ومثل قوله تعالى ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ وقوله ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ﴾ فإن المراد معناها اللغوي ولم يرد لها معنى آخر. ومثل قوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ فإن المراد معناها اللغوي، وهو تطهير الثياب من النجاسة، لأن طهر في اللغة طهارة ضد نجس، وطهر الشيء بالماء غسله، وتطهر واطَّهر تنزه عن الأدناس. وقوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ فالمعنى اللغوي هنا وهو إزالة النجاسة غير ممكن لأن المؤمن لا ينجس، فلم يبق إلا معنى آخر وهو إزالة الحدث. فاطهروا: أزيلوا الحدث. والمطَّهرون: المتنزهون عن الحدث، لأن إزالة الحدث الأكبر والحدث الأصغر يقال له شرعاً طهارة. قال عليه الصلاة والسلام (لا يقبل الله صلاة بغير طهور) أي إزالة حدث. ومثل قوله تعالى ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ فإن المراد معناها الشرعي. وقوله تعالى ﴿يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ المراد المعنى اللغوي وهو الدعاء. ومثل قوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ وقوله تعالى ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾. وجميع الآيات التي ذكرت فيها الصلاة لم تستعمل إلا بمعناها الشرعي.

هذا من حيث المفردات. أما من حيث التراكيب فإن اللغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معانٍ، وإذا تقصينا هذه الألفاظ من حيث وجودها في تراكيب،

سواءً أكانت من حيث معناها الإفرادي في التركيب، أم من حيث معنى التركيب جملة، فإنها لا تخرج عن نظرتين اثنتين: إحداهما أن ينظر إليها من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية. والثاني من جهة كونها ألفاظاً وعبارات دالة على معان خادمة للألفاظ والعبارات المطلقة، وهي الدلالة التابعة. أما بالنسبة للقسم الأول وهو كون التراكيب ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة، فإن في اللغة من حيث المفردات ألفاظاً مشتركة مثل كلمة العين وكلمة القدر وكلمة الروح وما شاكل ذلك، وفيها ألفاظ مترادفة مثل كلمة جاء وأتى، وكلمة أسد وقسورة، وكلمة ظن وزعم، إلى غير ذلك. وفيها ألفاظ مضادة مثل كلمة قرء للحيض، والطهر، وكلمة عزر للإعانة والنصرة وكذلك للوم والتنكيل وما شابه ذلك. ويحتاج فهم المعنى المراد من الكلمة فهم التركيب، ولا يمكن أن يفهم بمجرد مراجعة قواميس اللغة، بل لا بد من معرفة التركيب الذي وردت فيه هذه الكلمة، لأن التركيب هو الذي يعين المعنى المراد منها. وكما نقول ذلك في المفردات بالنسبة للتراكيب نقوله بالنسبة للتراكيب نفسها، فإنها من حيث هي ألفاظ وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، وهذه هي دلالتها الأصلية، وما لم ترد قرينة دالة على غير ذلك، فإن معناها المطلق هو المراد، وهذا كثير في القرآن لا يحتاج إلى تمثيل لأنه الأصل.

وأما بالنسبة للقسم الثاني وهو كون التراكيب ألفاظاً وعبارات دالة على معانٍ خادمة للألفاظ والعبارات المطلقة، فإن كل خبر يقال في الجملة يقتضي بيان ما يقصد في الجملة بالنسبة لذلك الخبر. فتوضع الجملة على وضع يؤدي ذلك القصد بحسب المخبر، والمخبر عنه، ونفس الأخبار، في الحال التي وجد عليها، وفي المساق الذي سيقت به الجملة، وفي نوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير

ذلك. فإنك تقول في ابتداء الأخبار: قام زيد، إن لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت زيد قام. وفي جواب السؤال أو هو منزل منزلة السؤال قلت إن زيداً قام. وفي جواب المنكر: والله إن زيداً قام، وفي إخبار من يتوقع قيام زيد: قد قام زيد، إلى غير ذلك من الأمور التي يجب أن تلاحظ في النصوص العربية. وقد جاء القرآن مستوفياً هاتين النظرتين، فجاءت الألفاظ والعبارات المطلقة الدالة على معان مطلقة، وجاءت فيه الألفاظ والعبارات المقيدة الدالة على معان خادمة للمعاني المطلقة، في وجوه متعددة من البلاغة. ومن أروع ما روعي فيه وجود المعاني الخادمة، التي هي الدلالة التابعة، الآيات وأجزاء الآيات التي تتكرر في القرآن في السورة الواحدة والسور المختلفة، وكذلك القصص والجمل التي تتكرر في القرآن، وما جاء فيه من تقديم المحمول على الموضوع، ومن التأكيد بأنواع من التأكيد أو بنوع واحد حسب مساق الجملة، ومن الاستفهامات الإنكارية وغير ذلك، مما يتضمن أعلى أنواع الدلالة التابعة. فإنك تجد الآية أو جزء الآية أو الجملة أو القصة، تأتي في مساق على وجه في بعض السور، وتأتي على وجه آخر في سورة أخرى، وتأتي على وجه ثالث في موضع آخر وهكذا... ولا تجد تعبيراً حوّل عن وضعه الأصلي كتقديم الخبر على المبتدأ، وكتأكيد الخبر، وكالاكتفاء بذكر البعض عن البعض الآخر مما يذكر عادة، وغير ذلك، إلا وجدت لهذا نكتة بلاغية كانت لإيجاد معنى يخدم المعاني المطلقة التي تتضمنها الألفاظ والعبارات في الآية.

هذا من حيث أسس الكلام في اللغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان، ومن حيث أسس الكلام في القرآن من حيث هي ألفاظ دالة على معان، سواء أكانت من حيث النظرة إلى المفردات في تراكيبها، أو من حيث التراكيب جملة. أما من حيث التصرف في المفردات وهي في تراكيبها، أو التصرف في التراكيب، فإن القرآن

سائر فيها على معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. ومع إعجاز القرآن للعرب، فإنه لم يحصل فيه العدول عن العرف المستمر لهم في التصرف بالقول، وواقعه من هذه الجهة هو عينه واقع معهود العرب في ذلك. وبالرجوع إلى واقع معهود العرب نجد أن العرب لا ترى الألفاظ حتمية الالتزام حين يكون المقصود المحافظة على معنى التراكيب، وإن كانت تراعيها. وكذلك لا ترى جواز العدول عن الألفاظ بحال من الأحوال بل تلتزمها حين يكون المقصود أداء المعاني التي تقتضي الدقة في أدائها التزام اللفظ الذي يكون أداؤها به أكمل وأدق، فليس أحد الأمرين عندهم بملتزم، بل قد تبنى المعاني على التركيب وحده مع عدم الالتزام بالألفاظ، وقد تبنى المعاني على الألفاظ. في التركيب. فمن شأن العرب الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها إذا كان المعنى المقصود على استقامته، فقد حكى ابن جِنّي عن عيسى بن عمر قال: سمعت ذا الرمة ينشد:

وظاهر لها من يابس الشَّحْتِ واستعنْ عليها الصبا واجعل يَدَيكَ لها سِتْرا

فقلت أنشدتني من بائس فقال يابس وبائس واحد. وعن أحمد بن يحيى قال: أنشدني ابن الأعرابي:

وموضعِ زير لا أريدُ مبيتَهُ كأني به من شدة الروع آنسُ

فقال له شيخ من أصحابه ليس هكذا. أنشدتنا وموضع ضيق. فقال سبحان الله تصحبنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزير والضيق واحد. وقد حصل ذلك في القرآن في الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها مثل القراءات في القرآن ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ «ملك يوم الدين» ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ (وما يخادعون إلا أنفسهم) «قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو» ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا

﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ "قراءة رويس عن يعقوب والجحدري والسلمي بالياء مكان النون" وغير ذلك من الآيات بحسب القراءات.

ومن شأن العرب الالتزام بالألفاظ بعينها حين يكون هنالك قصد من التعبير بها. فإنه يروى أن أحد الرواة حين أنشد:

لَعمرُكَ ما دهري بتأبينِ مالكٍ ولا جَزْعٌ مما أصابَ فَأَوْجَعَا

فوضع كلمة هالك بدل مالك فقال «لعمرك ما دهري بتأبين هالك» غضب وقال: الرواية مالك وليس بهالك والمرثي هو مالك لا مطلق شخص هالك. والقرآن الكريم وردت فيه ألفاظ ملتزمة لا يمكن أن يؤدى المعنى بدونها، فقوله تعالى ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ فإن كلمة ضيزى هنا لا يمكن أن تؤدي معناها أية كلمة مرادفة أو مقاربة، لا قسمة ظالمة، ولا جائرة، ولا غير ذلك مما هو في معناها. وقوله تعالى ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ﴾ فإن كلمة الحمير لا يمكن أداء المعنى بغيرها، ومن أجل ذلك روعي لفظها في التركيب محافظة على المعنى. هذا من حيث المحافظة على التعبير بنفس اللفظ أو عدم المحافظة. أما من حيث المحافظة على المعنى الإفرادي بتبيانه أو عدم المحافظة، فإن من معهود العرب أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. إلا أنه إذا كان مقصود الجملة المعنى الإفرادي فيجب أن توجه العناية إلى معنى المفردات مع معاني الجملة، وإذا كان مقصود الجملة المعنى التركيبي، فإنه يكتفى بالمعنى الإفرادي لئلا يفسد على القارئ فهم المعنى التركيبي للجملة. وقد جاء القرآن الكريم على هذا المعهود، وسار عليه في مختلف الآيات.

ولذلك قال عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى قوله تعالى ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ نهينا عن التكلف والتعمق، أي في المعنى الإفرادي في مثل هذه الجملة المراد منها المعنى التركيبي. إلا أنه إذا كان المعنى الإفرادي يتوقف عليه المعنى التركيبي فيجب بذل العناية للمعنى الإفرادي. ولهذا نجد عمر بن الخطاب نفسه سأل وهو على المنبر عن المعنى الإفرادي لكلمة التخوف حين قرأ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ فقال له رجل من هذيل التخوف عندنا التنقص وأنشده:

تَخَوّفَ الرَحْلُ منها تامِكاً قَرِداً كما تَخَوَّفَ عُودَ النّبْعَةِ السَّفَنُ

"والسَّفَنُ الحديدة التي يبرد بها خشب القوس، والقرد الكثير القردان والتامك العظيم السنام: أي إن الرحل تنقص الناقة وتبرد ظهرها كما تنقص الحديدة خشب القِسِيّ". وحين أنشد الهذلي بيت الشعر وفسر لعمر التخوف قال عمر «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم».

وفوق ذلك فإن القرآن يراعي عند الكلام تعبيرات يقصد منها مراعاة الأدب العالي، فإنه أتى بالنداء من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله تعالى، إما حكاية وإما تعليماً. فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد ثابتاً غير محذوف ليشعر العبد ببعده كقوله تعالى ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِي وَٰسِعَةٌ﴾ ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾. هذا بالنسبة لنداء الله للعباد. أما بالنسبة لنداء العباد لله فقد أتى بالنداء مجرداً من الياء كقوله

تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ ﴿رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ﴾ ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾. فهذه كلها مجردة من الياء "اداة النداء" المشعرة بالبعد ليشعر العبد أن الله قريب منه ولأن الياء تفيد التنبيه فالعبد في حاجة للتنبيه عند النداء، والله تعالى ليس كذلك.

وأيضاً فإن مراعاته التعبيرات التي يقصد منها مراعاة الأدب العالي قد سار فيها القرآن بالإتيان بالكناية عن التصريح في الأمور التي يستحيي من ذكره والتصريح به، كما كنّى عن الجماع باللباس والمباشرة قال تعالى ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾. وقال تعالى ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ وكنّى عن قضاء الحاجة بقوله ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾.

ومن ذلك أيضاً قد أتى القرآن بالالتفات الذي ينبئ في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه كقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝١ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ثم عدل عن الغيبة إلى الخطاب فقال ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وكقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ فعدل عن الخطاب إلى الغيبة وقوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝١ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ فجرى العتاب على حال تقتضيه الغيبة مع أن

الآية نزلت عليه وهو المخاطب بها، ثم توجه الخطاب له فقال تعالى ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾. فهذا العدول من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى الخطاب إنما هو لمراعاة الأدب العالي، لما في الخطاب بعد الغيبة من تقوية للمعنى الثاني، أو تخفيف للمعنى الأول على النفس حين إلقائها إليه. ألا ترى في الشكر لله والثناء عليه، كان الأدب يقتضي الغيبة، وحين العبادة وإظهار الضعف كان الخطاب أليق بأدب الخطاب؟ ولعل العتاب أخف على المعاتب بلفظ الغيبة والاستفهام أليق به أن يكون من مخاطب. ومن ذلك أيضاً ما علمنا الله تعالى في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى وإن كان هو الخالق لكل شيء كما قال تعالى﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾واكتفى بذلك واستغنى بها عن ذكر الشر فلم يقل «وبيدك الشر»، وذلك بعد قوله تعالى ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ مع أن السياق أن يقول وبيدك الشر. لأن ما نص على فعل الله له خير وشر باعتبار إطلاق الإنسان، فإتيان الملك وعزة الشخص هي خير بالنسبة للإنسان، ونزع الملك وذلة الشخص هي شر بالنسبة للإنسان، وقد نسبها الله لنفسه بأنه هو الذي فعلها، وقال في ختام الآية ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، وهو أيضاً يشمل الشر كما يشمل الخير. ومع ذلك قال بيدك الخير واكتفى بذلك عن ذكر الشر ولم يقل وبيدك الشر، تعليماً لنا بأن نتأدب بأدب الخطاب. وهذا كله، وهو التعبير بتعبيرات يقصد منها مراعاة الأدب العالي، هو من معهود العرب في كلامهم، ورد في الشعر وفي الخطب. وهكذا يمضي القرآن في ألفاظه وعباراته على ألفاظ العرب وعباراتهم ومعهودهم في كلامهم لا يخرج عن ذلك شعرة، ويحيط بكل ما هو

في أعلى مرتبة من بليغ القول مما ساروا عليه. فواقعه أنه عربي محض، لا مدخل للألسن الأعجمية به، فكان حتماً على من أراد تفهم القرآن أن يأتيه من جهة اللسان العربي، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. ولذلك كان من المحتم أن يفسر القرآن من حيث ألفاظه وعباراته، ومن حيث مدلولات هذه الألفاظ والعبارات، مفردات وتراكيب، في اللغة العربية فحسب. فما ترشد إليه اللغة العربية وما يقتضيه معهودها يفسر به القرآن، ولا يجوز أن يفسر من هذه الناحية إلا حسب ما تقتضيه اللغة العربية ليس غير. وطريق ذلك النقل الموثوق به من طريق الرواية التي يرويها الثقة الضابط لما يقول عن فصحاء العرب الخالصة عربيتهم.

وعلى هذا فتفسير المفردات والتراكيب ألفاظاً وعبارات محصور في اللغة العربية وحدها وممنوع أن يفسر بغيرها مطلقاً. هذا ما يقتضيه واقعه من هذه الجهة.

أما واقعه من حيث المعاني الشرعية كالصلاة والصيام، والأحكام الشرعية كتحريم الربا، وحل البيع، والأفكار التي لها واقع شرعي كالملائكة والشياطين، فإن الثابت أن القرآن جاء في كثير من آياته مجملاً، وجاء الرسول وفَصَّلَه، وعامًّاً وجاء الرسول وخصصه. ومطلقاً وجاء الرسول وقيده. وبين الله فيه أن الرسول هو الذي يبينه، قال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. فالقرآن من هذه الجهة يحتاج فهمه إلى الاطلاع على ما بينه الرسول من معاني مفردات القرآن وتراكيبه، سواء أكان هذا البيان تخصيصاً، أو تقييداً، أو تفصيلاً، أو غير ذلك. ولهذا كان لا بد لفهم القرآن من الاطلاع على السنة المتعلقة بالقرآن، أي على السنة مطلقاً، لأنها بيان للقرآن، حتى يعرف من هذه السنة ما في القرآن من معان وأحكام وأفكار. ولهذا كان الاقتصار على فهم القرآن من حيث هو فهماً كاملاً لا يكفي فيه

الاقتصار على اللغة العربية، بل لا بد أن يكون مع معرفة اللغة العربية معرفة السنة، وإن كانت اللغة العربية وحدها هي التي يرجع إليها لفهم مدلولات المفردات والتراكيب، من حيث ألفاظها وعباراتها. ولكن لفهم القرآن كله لا بد من جعل السنة واللغة العربية أمرين حتميين، وحتمي أن يسيرا معاً لفهم القرآن، وأن يتوفرا لمن يريد أن يفسر القرآن. وأن يُجْعلا الواسطة لفهمه و تفسيره. أما القصص الواردة فيه عن الأنبياء والرسل والحوادث التي قصها عن الأمم الغابرة، فإنه إن ورد فيها حديث صحيح أخذ، وإلا فيقتصر عند ما ورد عنها في القرآن في مجموع الآيات، ولا يصح أن تعرف عن غير هاتين الطريقين. لأنها من ناحية المفردات والتراكيب لا سبيل إلى التوراة والإنجيل لفهم المفردات والتراكيب التي روت القصص، ولا علاقة للتوراة والإنجيل في فهم هذه المفردات والتراكيب. وأما من ناحية المعاني فإن الذي يبينها هو الرسول بصريح القرآن، وليس التوراة والإنجيل. ولذلك لا سبيل إلى التوراة والإنجيل في فهم معاني القرآن، لأن الله أمرنا بالرجوع إلى الرسول، وبين لنا أن الرسول بيَّن القرآن، ولم يأمرنا بالرجوع إلى التوراة والإنجيل. فلا يجوز أن نرجع إلى التوراة والإنجيل لفهم قصص القرآن وأخبار الأمم الماضية. وكذلك لا سبيل إلى غير التوراة والإنجيل من كتب التاريخ وغيرها، لأن الموضوع ليس شرح قصة حتى يقال إن هذا مصدر أوسع على فرض صدقه، وإنما الموضوع هو شرح نصوص معينة نعتقد أنها كلام رب العالمين. فيجب الوقوف عند مدلولات هذه النصوص من حيث اللغة التي جاءت بها وما تقتضيه هذه اللغة، ومن حيث الاصطلاح الشرعي من صاحب الاصطلاح، وهو الرسول الذي قال الله إن القرآن أُنزل عليه ليبيّنه هو للناس. ومن هنا يجب أن يُنْفَى من التفسير كل قول جاء من التوراة والإنجيل أو كتب

التاريخ وغيرها. ويكون من الافتراء على الله أن نزعم أن هذه هي معاني كلام الله ولا توجد شبهة دليل أن لها علاقة بمعاني كلام رب العالمين.

وأما ما يزعمه الكثير من الناس قديماً وحديثاً من أن القرآن يحوي العلوم والصناعات والاختراعات وأمثالهما، فيضيفون إلى القرآن كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين، من علوم الطبيعيات، والكيمياء، والمنطق، وغير ذلك، فإنه لا أصل له، وواقع القرآن يكذبهم. فإن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا. وكل آياته إنما هي أفكار للدلالة على عظمة الله، وأحكام لمعالجة أعمال عباد الله. وأما ما حدث من العلوم فإنه لم ترد فيه لا آية، ولا جزء آية، فضلاً عن آيات فيها أدنى دلالة على أي علم من العلوم. وما ورد فيه مما يمكن أن ينطبق على نظريات أو حقائق علمية، كآية ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا﴾ الآية فإنما جاء للدلالة على قدرة الله، لا لإثبات النواحي العلمية. و أما قوله تعالى ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ فالمراد منه لكل شيء من التكاليف والتعبد وما يتعلق بذلك، بدليل نص الآية. فإنها متعلقة في موضوع التكاليف التي بلغها الرسل للناس ونص الآية هو ﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ فكون الله جاء بالرسول شهيداً على أمته معناها شهيداً عليها بما بلغها، وكونه نزل القرآن ليبين كل شيء، ويكون هدى ويكون رحمة ويكون بشرى للمسلمين، يحتم أن الشيء ليس علم الطبيعة ولا المنطق ولا الجغرافيا ولا غير ذلك، بل هو شيء يتعلق بالرسالة، فهو أي الكتاب تبيان للأحكام والتعبد والعقائد،

وهدى يهدي الناس، ورحمة لهم ينقذهم من الضلال، وبشرى للمسلمين بالجنة ورضوان الله، ولا علاقة لغير الدين وتكاليفه بشيء من ذلك. فتعين أن يكون معنى تبياناً لكل شيء: أي من أمور الإسلام. وأما قوله تعالى ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ فالمراد بالكتاب اللوح المحفوظ وهو كناية عن علم الله تعالى. وكلمة كتاب من الألفاظ المشتركة يفسرها التركيب الذي وردت فيه. فحين يقول الله ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ يراد منها القرآن. وحين يقول ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ﴾ أي ما الكتابة. ولكن حين يقول ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ويقول ﴿كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾ و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ فالمراد منها جميعاً علم الله. فقوله تعالى ﴿وَمَن عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي اللوح المحفوظ كناية عن علمه وقوله ﴿فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾ أي اللوح المحفوظ كناية عن علمه، وقوله ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ جاءت صريحة بأنها علم الله، إذ الآية كلها تقول ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ على غرار قوله ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ بدليل الآية الثانية التي جاءت في نفس السورة - بسورة الأنعام- وهي ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ فقد جاءت الآية ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ

مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ فهذا كله يدل على أنه ليس المراد في هذه الآية من كلمة الكتاب القرآن، بل المراد اللوح المحفوظ وهو كناية عن علم الله وإذاً لا دلالة في الآية على أن القرآن يحوي العلوم وأمثالها. فيكون القرآن خالياً من بحث العلوم، لأن مفرداته وتراكيبه لا تدل عليها، ولأن الرسول لم يبينها، فلا علاقة لها به. هذا هو واقع القرآن، وهو يدل دلالة صريحة واضحة أنه نصوص عربية جاء بها رسول من عند الله، لا تفسر بغير اللغة العربية وسنة رسول الله. أما تفسيره بناء على دليل شرعي ورد في كيفية تفسيره فغير واقع ولا أصل له مطلقاً. لأن القرآن نفسه لم يبين لنا كيف تفسر آياته، والرسول لم يصح عنه بيان لكيفية معينة للتفسير. والصحابة رضوان الله عليهم إن كان الذي فسروه سبب النزول فهو من قبيل الحديث الموقوف، وليس من قبيل التفسير. وإن كان من قبيل الشرح والبيان فقد اختلفوا في الآيات، وقال كل بما يرى، ما يدل على أنه لم يحصل إجماع منهم على كيفية معينة للتفسير. فمنهم من كان يأخذ عن أهل الكتاب بعض الإسرائيليات ويرويها عنه التابعون، ومنهم من كان يرفض أخذها. إلا أنهم جميعاً كانوا يفهمون القرآن بما عندهم من علم في اللغة العربية وبما يعرفون من سنة رسول الله قولاً وفعلاً وسكوتاً ووصفاً لخَلْق وخُلُق رسول الله، وذلك مشهور عنهم جميعاً. ومن كان يتحرج عن تفسير بعض الكلمات أو الآيات، كان تحرجه للوثوق من المعنى لا اقتصاراً على ما ورد به النص، حتى لا يعطي إلا عن علم موثوق. إلا أن ذلك لا يسمى إجماعاً لأنه لا يكشف عن دليل من الرسول. لأن بيان الرسول سنة وليس تفسيراً. إلا أنه لما كان الصحابة أقرب الناس جميعاً إلى الصواب في تفسير القرآن لعلو كعبهم في اللغة العربية، ولملازمتهم للذي أنزل عليه القرآن،

كان فيما اتفقوا على سلوكه، من جعل العربية كالشعر الجاهلي، والخطب الجاهلية وغيرها الأداة الوحيدة لفهم مفردات القرآن وتراكيبه، ومن وقوفهم عند حد ما ورد عن الرسول، ومن إطلاق عقلهم في فهم القرآن على ضوء هاتين الأداتين، خير طريقة تسلك لفهم القرآن.

ولذلك فإنا نرى أن طريقة تفسير القرآن أن تتخذ اللغة العربية، والسنة النبوية، الأداة الوحيدة لفهم القرآن وتفسيره من حيث مفرداته وتراكيبه، ومن حيث المعاني الشرعية، والأحكام الشرعية، والأفكار التي لها واقع شرعي، وأن يطلق للعقل أن يفهم النصوص بقدر ما يدل عليه كلام العرب ومعهود تصرفهم في القول، وما تدل عليه الألفاظ من المعاني الشرعية الواردة بنص شرعي من قرآن أو سنة، غير مقيد بما فهم الأولون السابقون، لا العلماء، ولا التابعون، حتى ولا الصحابة، فإنها كلها اجتهادات قد تخطئ وتصيب، وربما أرشد العقل إلى فهم آية برز واقعها للمفسر من خلال كثرة مطالعاته للعربية والشريعة، أو برز من خلال تجدد الأشياء، وتقدم الأشكال المدنية، والوقائع، والحوادث، فبإطلاق العقل في الإبداع، بالفهم لا بالوضع، يحصل الإبداع في التفسير في حدود ما تقتضيه كلمة تفسير، مع الحماية من ضلال الوضع لمعانٍ لا تمت إلى النص المفسر بصلة من الصلات. وهذا الانطلاق في الفهم وإطلاق العنان للعقل بأقصى ما يفهمه من النص دون التقيد بفهم أي إنسان ما عدا من أنزل عليه القرآن، يحتم أن ينفي الإسرائيليات كلها مقتصراً في القصص على ما ورد به القرآن عنها، وأن ينفي ما يزعمون من علوم تضمنها القرآن، واقفاً عند حد ما تعنيه تراكيب القرآن من الآيات الباحثة في الكون، وما قصد منها من بيان عظمة الله. هذه هي طريقة تفسير القرآن التي يجب أن يلتزمها المفسر، وأن يقوم بأعبائها من يريد تفسير القرآن.

علم الحديث

هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن، وغايته معرفة الحديث الصحيح من غيره. وهو قسمان: علم الحديث الخاص بالرواية، وعلم الحديث الخاص بالدراية. أما الخاص بالرواية فيشتمل على نقل أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته، وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها. أما الخاص بالدراية فيعرف عنه حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها، وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بهم، وتشمل الدراية معرفة المعنى الذي تضمنه الحديث من حيث مناقضته للنص القطعي.

الحديث

تدور ألفاظ بين المحدثين ينبغي الوقوف على معانيها. وهي: الحديث، والخبر، والأثر، والسنة. هذا من حيث الإطلاق العام. والمتن، والسند، والإسناد، والمسنَد (بفتح النون)، والمسنِد (بكسر النون)، من ناحية ألفاظ الحديث، وروايته. والْمُحَدِّث، والحافظ، والحجة، والحاكم، من ناحية الرواة. أما بيان معاني هذه الألفاظ في اصطلاح الحديث فهو:

١- الحديث: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو وصف خَلْقي - بفتح الخاء- أي متعلق بالخِلْقَةِ ككونه عليه الصلاة والسلام ليس بالطويل ولا بالقصير، أو خُلقي- بضم الخاء- أي متعلق بالخُلُقْ ككونه ﷺ لا يواجه أحداً بمكروه، والخبر، والسنة معناهما هو هذا المعنى نفسه فهما لفظان

مرادفان للفظ الحديث. وكلها أي الحديث والخبر والسنة بمعنى واحد. وأما الأثر فهو الحديث الموقوف على الصحابة رضي الله عنهم.

٢- المتن: ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام. والسند الطريق الموصلة إلى المتن، أي الرجال الموصلون اليه. والإسناد رفع الحديث لقائله، والمسنَد (بفتح النون) ما اتصل سنده من أوله إلى منتهاه ولو كان موقوفاً. ويطلق المُسْنَد أيضاً على الكتاب الذي جمع فيه مرويات الصحابي. أما المسنِد (بكسر النون) فهو من يروي الحديث بإسناده.

٣- المحدِّث: من يتحمل الحديث ويعتني به رواية ودراية. والحافظ: من حفظ مائة ألف حديث متناً وسنداً ولو بطرق متعددة ووعى ما يحتاج إليه، والحُجَّة: من أحاط بثلاثمائة ألف حديث، والحاكم من أحاط بالسنة.

رواة الحديث

تنتهي الرواية للحديث بعد ضبط الأحاديث في الكتب. فليس بعد عصر تسجيل الأحاديث وهو عصر البخاري ومسلم وأصحاب السنن رواية حديث. لأن الرواية عبارة عن النقل وقد انتهى هذا النقل. ورواة الحديث هم الصحابة والتابعون ومن دونهم. ويقول علماء الحديث إن كل من رأى النبي ﷺ وآمن به فهو صحابي. ولكن الحق هو أن الصحابي كل من تحقق فيه معنى الصحبة. عن سعيد بن المسيب: «لا بد من أن يصحبه سنة أو سنتين أو يغزو معه غزوة أو غزوتين». وروى شعبة عن موسى السبلاني- وأثنى عليه خيراً- قال: قلت لأنس بن مالك. هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: بقي ناس من الأعراب رأوه، فأما من

صحبه فلا. والصحابة كلهم عدول لما أثنى الله عليهم في كتابه العزيز، وبما نطقت بـه السنة النبوية في المدح لهم في أخلاقهم وأفعالهم. أما التابعون: فإنه يطلق التابعي على من لقي الصحابي وروى عنه وإن لم يصحبه، مثل سعيد بن المسيب، وقيس بـن أبـي حازم، وقيس بن عباد، وأبي ساسان حصين بن المنذر. وقد كُتِبَ تاريخ رواة الحديث وعرف كل واحد منهم. والصحابة ليسوا معصومين من الخطأ. قال الحـافظ الـذهبي الدمشقي: «وأما الصحابة رضي الله عنهم فبساطهم مطوي وإن جرى ما جرى، وإن غلطوا كما غلط غيرهم من الثقات. فما يكاد يسلم من الغلط واحد، لكنه غلط نادر لا يضر أبداً. إذ على عدالتهم وقبول ما نقلوا العمـل، و بـه نـدين الله تعـالى». وأمـا التابعون فيكاد يعدم فيهم من يكذب عمداً، لكن لهم غلط وأوهام، فمن نـدر غلطـه من حيثما قد حمل احتمل، ومن تعدد غلطه وكان من أوعية العلم اغتفـر لـه أيضـاً، ونقل حديثه، وعمل به على تردد بين الأئمة والإثبات في الاحتجاج بمن هـذا نعتـه، كالحارث الأعور وعاصم بن حنبل وصالح مولى التوأمة وعطاء بن السـائب ونحـوه. ومن فحش خطؤه وكثر تفرده لم يحتج بحديثه، ولا يكاد يقع ذلك في التابعين الأولين، ولو وجد ذلك في صغار التابعين فمن بعدهم. وأمـا أصـحاب التـابعين كـالأوزاعي وغيره فعلى المراتب المذكورة، ووجد في عصرهم مـن يتعمـد الكـذب، أو مـن كثـر غلطه فترك حديثه. وهذا مالك هو النجم الهادي بين الأمة وما سلم من الكلام فيـه. ولو قال قائل عند الاحتجاج بمالك فقد تكلم فيه لَعُزِّرَ وأُهين. وكذا الأوزاعـي ثقـة حجة وربما انفرد ووهم، وحديثه عن الزهري فيه شيء ما».

من تقبل روايته ومن لا تقبل
وبيان الجرح والتعديل

يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه. أما العدل فهو المسلم البالغ العاقل الذي سلم من أسباب الفسق وخوارم المروءة. وأما الضابط فهو المتيقظ غير المغفل، الحافظ لروايته إن روى من حفظه، الضابط لكتابته إن روى من الكتاب، العالم بمعنى ما يرويه وما يحيل المعنى عن المراد، إن روى بالمعنى.

وتثبت عدالة الراوي باشتهاره بالخير والثناء عليه. فمن اشتهرت عدالته بين أهل النقل ونحوهم من أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة استغني فيه بذلك عن بيّنة شاهدة بعدالته تنصيصاً. وتثبت عدالة الراوي كذلك بتعديل الأئمة، أو واحد منهم له، إن لم يكن مشهوراً بالعدالة والرضى.

ويعرف كون الراوي ضابطاً بأن تعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان، فإن وجدت روايته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرف حينئذ كونه ضابطاً ثبتاً.

والتعديل مقبول، ذكر السبب أم لا. بخلاف الجرح فإنه لا يقبل إلا مُفَسَّراً مبين السبب لاختلاف الناس في الأسباب المفسقة. فقد يعتقد الجارح شيئاً مفسقاً فيضعفه ولا يكون كذلك في نفس الأمر أو عند غيره، أي قد يطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحاً وليس بجرح في نفس الأمر، فلهذا اشترط بيان السبب في الجرح لينظر فيها هو جرح أم لا. ويثبت الجرح بواحد ولا يشترط العدد، إذ يكفي قول الواحد في التعديل والتجريح، لأنه إخبار بالخبر، ويكفي في الخبر قول الواحد. فكما لا يشترط في قبول الخبر عدد بل يكفي خبر الواحد، كذلك لا يشترط في جرح

راوية أو تعديله عدد، بل يكفي قول واحد للتعديل والجرح. وإذا اجتمع في شخص جرح مُبَيَّن السبب وتعديل فالجرح مقدم، وإن كثر عدد المعدلين. لأن المعدل يخبر عما ظهر من حاله، والجارح يخبر عن باطن خفي عن المعدل. وأما كون عدد المعدلين أكثر فلا قيمة له، لأنها ليست علّة قبول الخبر، بل العلة الاطلاع وعدم الاطلاع. وقيّد الفقهاء ذلك بما إذا لم يقل المعدل: عرفت السبب الذي ذكره الجارح ولكنه تاب وحسنت حاله، إذا ذكر الجارح سبباً معيناً للجرح فنفاه المعدل بما يدل يقيناً على بطلان السبب.

والطعن يكون بعشرة أشياء. خمسة منها تتعلق بالعدالة، وخمسة منها تتعلق بالضبط. أما الخمسة التي تتعلق بالعدالة فهي: الكذب، وتهمته، وظهور الفسق، والجهالة، والبدعة. وأما الخمسة التي تتعلق بالضبط فهي: فحش الغلط، فحش الغفلة، الوهم، مخالفة الثقات، سوء الحفظ.

وأما المجهول الحال فأقسام:

١- المجهول العدالة ظاهراً وباطناً، وهذا لا تقبل روايته.

٢- المجهول الحال باطناً والعدل في الظاهر وهو المستور، فهذا يحتج بروايته.

٣- المجهول للعين. وهو كل من لم تعرفه العلماء، ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راوٍ واحد. وترتفع الجهالة عن الراوي بمعرفة العلماء له، أو برواية المعدلين عنه. وتكفي رواية واحد كما يكفي تعديل واحد. وقد روى البخاري لمراد الأسلمي ولم يروِ عنه سوى قيس بن أبي حازم، وروى مسلم لربيعة بن كعب، ولم يرو عنه سوى أبي سلمة بن عبد الرحمن. وذلك مصير منهما إلى ارتفاع الجهالة برواية واحد.

رواية الفرق الإسلامية

الصحابة كلهم عدول. ولذلك لم يكن الناس يسألون عن الإسناد في زمن النبيﷺ وبعده، حتى وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد. وقد حث الصحابة وغيرهم على التحري عمن يؤخذ عنه الحديث. فقد روي عن أبي سكينة مجاشع بن فطينة قال: سمعت علي بن أبي طالب ﷺ وهو في مسجد الكوفة يقول: انظروا عمن تأخذون هذا العلم فإنما هو الدين وقال الضحاك بن مزاحم: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه. وقال محمد بن سيرين: «إنما هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذونه».

وقد حدثت بعد الفتنة فرق إسلامية اعتنقت آراء جديدة. وكان أتباع هذه الفرق يدعون أنهم يستنبطون هذه الآراء التي اعتنقوها من النصوص الشرعية حتى تصبح آراء إسلامية، وحين كانت تعوز بعضهم الحجة ولا يجد في النصوص الشرعية الدليل على الرأي الذي يراه، كان يضع الحديث الذي يؤيد رأيه، وينسبه للرسول ﷺ، وكان بعضهم تحمله الدعوة إلى فرقته والترغيب فيها، أو الدعوة إلى آرائه والترغيب فيها على وضع ما يحسنها من الأحاديث. وقد أطلق على هذه الآراء الجديدة بدع، وأطلق على أصحابها مبتدعة. ولذلك كان السماع من هؤلاء موضع نظر، وكانت روايتهم للحديث موضع بحث. وهناك تفصيل في شأنهم. فالمبتدع الذي يكفر ببدعته فلا إشكال في رد روايته. وإذا لم يكفر فإن استحل الكذب ردت أيضاً. أما إن لم يستحل الكذب فإنه تقبل روايته على شرط أن لا يكون داعياً لفرقته أو مذهبه. أما إن كان داعياً فلا تقبل روايته، ولا يحتج بأخباره.

والحاصل أن كل مسلم اجتمعت فيه شروط قبول الرواية بأن كان عدلاً

ضابطاً، تقبل روايته بغض النظر عن مذهبه وفرقته، إلا إن كان داعياً لفرقته أو مذهبه، لأن الدعوة للفرقة والمذهب لا تجوز. أما إن كان داعياً للإسلام ويشرح الأفكار التي يتبناها بأدلتها، فإنه تقبل روايته، لأنه يكون حينئذ داعياً للإسلام، وهذا لا يطعن بروايته.

رواية الحديث بالمعنى واختصاره

تجوز رواية الحديث بالمعنى، لأننا لسنا متعبدين بألفاظ الحديث بل بمعناه ولأن الوحي هو معنى الحديث لا ألفاظه، إلا أنه يشترط ان يكون الراوي عالماً بما يحيل المعنى. فإن كان غير عالم ولا عارف بذلك فلا تجوز رواية الحديث بالمعنى. أما اختصار الحديث فيجوز، فيصح أن يختصر الحديث فيحذف بعضه ويذكر بعضه على شرط إذا لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور، إلا أنه لا يجوز حذف الغاية والاستثناء ونحوه مما يجعل المعنى ناقصاً، أو يجعل ما يُذكر من الحديث مؤدياً غير معنى الحديث كاملاً. غير أنه إذا كانت الغاية أو الاستثناء رواية ثانية وشك في تلك الرواية، فإنه يجب أن يروي الرواية التي يثق بها ويحذف ما وجد في الرواية التي يشك فيها.

أقسام الحديث

ينقسم الخبر المرادف للحديث والسنة باعتبار طرقه إلى خبر متواتر وخبر آحاد، فالمتواتر هو ما جمع أموراً أربعة هي:

١- أن يكون الرواة عدداً بحيث يكون جمعاً ولا ينحصر في عدد معين. فكل ما يصدق عليه من العدد من الجمع يعتبر متواتراً. ولكن لا يجوز أن يكون أقل من خمسة، فلا يكفي أربعة، لأن الأربعة يحتاجون إلى تزكية في حالة جهل

حالهم إذا شهدوا بالزنا، والجمع المعتبر بالتواتر يجب أن لا يحتاج إلى تزكية حتى يكون قطعياً بمجرد الإخبار.

٢- أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب. وتختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة. فخمسة من مثل علي بن أبي طالب تكفي لاعتبار الخبر متواتراً، وربما كان من غيره لا تكفي. وخمسة من بلدان مختلفة لم يجتمعوا قد تكفي لاعتبار الخبر متواتراً، إذ لم يجتمعوا في مكان حتى يتأتى تواطؤهم، وربما كان إخبار مثلهم في بلد واحد لا يكفي.

٣- أن يرووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، في كون العادة تحيل تواطؤهم على الكذب، وإن لم يبلغوا عددهم، أي أن يتحقق الشرطان الأولان في كل طبقات الرواة.

٤- أن يكون مستند انتهائهم الحس، من سماع وغيره، لا ما يثبت بالعقل الصرف، لأن العقل الصرف يمكن أن يخطئ إذا لم يكن مستنداً إلى الحس، فلا يفيد اليقين.

وحكم الخبر المتواتر أنه يفيد العلم الضروري، وهو الذي يضطر إليه الإنسان بحيث لا يمكن دفعه. وإنما كان ضرورياً لأنه غير محتاج إلى نظر. أي إن الخبر المتواتر يفيد اليقين. والخبر المتواتر قسمان: متواتر لفظاً كحديث (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار). وكحديث مسح الخفين، وحديث الحوض، وحديث الشفاعة، ورفع اليدين في الصلاة. ومتواتر معنى كأن يتفق الناقلون على أمر في وقائع مختلفة ككون سنة الصبح ركعتين. وهو موجود، ورويت أحاديث متواترة عديدة وإن كان قد اختلف في اعتبارها متواترة عند العلماء باختلاف نظرتهم إلى المتواتر.

أما خبر الآحاد فهو الذي لم يبلغ رواته حد المتواتر، سواء رواه واحد أو أربعة أي هو ما اختل شرط من الشروط الأربعة المتقدمة في المتواتر. وهو ينقسم من حيث عدد الرواة إلى ثلاثة أقسام:

١- الغريب: وهو ما انفرد به راوٍ عمن يجمع حديثه، أي هو أن يقع التفرد في روايته في أي موضع كان. وينقسم إلى غريب إسناد فقط، وإلى غريب متن و إسناد معاً، ولا يوجد غريب متن فقط. فالغريب متناً وإسناداً ما انفرد بروايته واحد، كحديث النهي عن بيع الولاء وهبته. والغريب إسناداً لا متناً، ما روى متنه جماعة من الصحابة، وانفرد واحد بروايته عن صحابي آخر كحديث (إنما الأعمال بالنيات).

٢- العزيز: وهو ما رواه أكثر من واحد، وأقل من أربعة، أي ما رواه اثنان أو ثلاثة ولو في مرتبة واحدة. وسمي عزيزاً لقلة وجوده.

٣- المشهور: هو ما زاد نقلته على ثلاثة ولم يصل حد المتواتر! وسمي بالمشهور لوضوحه و اشتهاره على الألسنة، سواء وجد له سند أو لم يوجد أصلاً، وهو المستفيض. وهو قسمان: مشهور عند أهل الحديث، ومشهور عند عامة الناس. والأول كحديث أنس (أن النبي ﷺ قنت شهراً يدعو على رعل وذكوان). والثاني كحديث: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده). وليس كل مشهور عند الناس صحيحاً. فقد يشتهر بين الناس أحاديث لا أصل لها أو هي موضوعة بالكلية، وهذا كثير جداً كحديث «نحركم يوم صومكم» فإنه لا أصل له. وخبر الآحاد أيضاً سواء كان غريباً أو عزيزاً أو مشهوراً، فإن الإسناد فيه له نهاية. فإما أن ينتهي الإسناد إلى النبي ﷺ، أو إلى الصحابي، أو إلى التابعي، فهو من حيث انتهاء السند ثلاثة أنواع هي:

١- المرفوع: وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ خاصة، قولاً أو فعلاً أو تقريرا أو وصفاً. سواء أكان المضيف له إلى النبي ﷺ الصحابي أم التابعي أم من بعدهما. ومنه قول الصحابي: كنا نفعل أو نقول كذا في حياة رسول الله ﷺ، أو وهو فينا، أو وهو بين أظهرنا، أو كنا لا نرى بأساً بكذا، أو كانوا يفعلون ويقولون، أو يقال كذا في حياة رسول الله ﷺ. ومنه أيضاً قول الصحابي: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، أو من السنة كذا. ويعتبر من المرفوع أيضاً قول الصحابي: كنا نفعل أو نقول كذا، وإن لم يضفه إلى النبي ﷺ، لأنه يدل على التقرير. وكذلك يعتبر من المرفوع قول المغيرة بن شعبة «كانوا يقرعون باب رسول الله ﷺ بالأظافر» وقول أنس «أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة» وكذلك في حكم المرفوع تفسير الصحابي فيما كان سبب نزول. أما ما عدا ذلك من تفسير الصحابة فإنه لا يعتبر من الحديث. وذلك لأن الصحابة اجتهدوا كثيراً في تفسير القرآن فاختلفوا. وكذلك نجد كثيراً منهم من كان يروي الإسرائيليات عن أهل الكتاب. ولذلك لا يعتبر تفسيرهم حديثاً فضلاً عن اعتباره من المرفوع.

٢- الموقوف: وهو المروي عن الصحابة قولاً وفعلاً، ومطلقه يختص بالصحابي. وقد يكون إسناده متصلاً وغير متصل. وهو الذي يسميه كثير من الفقهاء والمحدثين أيضاً أثر. والموقوف لا تقوم به حجة لأن الله يقول ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ فمفهومه ما أتاكم من غير الرسول لا تأخذوه. وعليه فلا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ. ولا يحل أن يضيف ذلك إلى رسول الله لأنه احتمال وليس بظن والاحتمال لا يعتبر.

٣- المقطوع: وهو غير المنقطع. وهو الموقوف على التابعي قولاً وفعلاً، ولا تقوم به حجة وهو أضعف من الموقوف.

أقسام خبر الآحاد

خبر الآحاد بأنواعه الثلاثة: الغريب، والعزيز والمشهور، سواء أكان مرفوعاً أو موقوفاً أو مقطوعاً، ينقسم عند أهل الحديث من حيث قبوله أو عدم قبوله إلى ثلاثة أقسام: إلى صحيح، وحسن، وضعيف. وهذا بيان كل واحد منها:

١- الصحيح: هو الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً ولا معللاً. أي هو المتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ، أو إلى منتهاه من صحابي أو من دونه. فقوله «الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن مثله» احترز بذلك عن المرسل والمنقطع والمعضل، فلا يكون من أنواع الصحيح. لأن المرسل ما رواه التابعي عن النبي ﷺ بدون ذكر الصحابي. والمنقطع ما سقط منه واحد من الرواة في موضع، أو مواضع. والمعضل ما سقط منه اثنان فأكثر في موضع أو مواضع. فهي كلها أي المرسل والمنقطع والمعضل لم يتصل إسناده فخرجت من الصحيح. وقوله: «ولا يكون شاذاً». احترز به عن الشاذ وهو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. وقوله: «ولا يكون معللاً» احترز به عن المعلل وهو ما كان فيه علة. والعلة عبارة عن أمر قادح في الحديث أي مؤثر في رده يظهر للنقاد عند جمع طرق الحديث والتفتيش فيها، مثل أن يتصل سند راوٍ والحال أن الجماعة وقفوه. وقوله «بنقل العدل» احترز به عما نقله مجهول الحال ظاهراً وباطناً أو مجهول العين أو معروف بالضعف، فإنه لا يعتبر من الصحيح. وقوله «بنقل الضابط عما نقله غير الحافظ المتيقظ» بأن نقله مغفل كثير الخطأ فهذا لا يعتبر من الحديث الصحيح، بل لا بد أن تجتمع في الحديث الصحيح الشروط المبينة كلها، فإن فقد شرط منها كان الحديث غير صحيح.

٢- الحسن: هو ما عُرف مَخْرَجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث، وهو الذي يقبله أكثر العلماء ويستعمله عامة الفقهاء. أي أن لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون حديثاً شاذاً. وهو نوعان:

أحدهما: الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلاً كثيرَ الخطأ، ولا هو متّهماً بالكذب. ويكون متن الحديث قد روي مثله من وجه آخر فيخرج بذلك عن كونه شاذاً أو منكراً. ثانيهما: أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة ولم يبلغ درجة رجال الصحيح في الحفظ والاتقان، ولا يعد ما ينفرد به منكراً، ولا يكون المتن شاذاً ولا معللاً. فالحديث الحسن ما رواه عدل قل ضبطه متصل السند غير معلل ولا شاذ. والحديث الحسن يحتج به كما يحتج بالصحيح سواء بسواء.

٣- الضعيف: هو ما لم يجمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن. ولا يحتج بالضعيف مطلقاً. ومن الخطأ القول إن الحديث الضعيف إذا جاء من طرق متعددة ضعيفة ارتقى إلى درجة الحسن أو الصحيح. فإنه إذا كان ضعف الحديث لفسق راويه أو اتهامه بالكذب فعلاً، ثم جاء من طرق أخرى من هذا النوع ازداد ضعفاً إلى ضعف. أما إذا كان المعنى الذي تضمنه الحديث الضعيف تضمنه حديث صحيح فإنه يستشهد في الحديث الصحيح ويترك الضعيف. وعليه لا يستدل بالحديث الضعيف مطلقاً ولا بوجه من الوجوه.

الحديث المقبول والحديث المردود

يتبين من تقسيم الحديث عند أهله إلى صحيح وحسن وضعيف، أن الحديث الصحيح والحديث الحسن هما اللذان يحتج بهما، والحديث الضعيف لا يحتج به.

والذي يجعل الحديث مقبولاً أو مردوداً هو النظر في السند والراوي والمتن. فإذا لم يحذف من السند راوٍ يؤدي حذفه إلى عدم تعديل المحذوف، ولم يطعن في الراوي وكان المتن غير ركيك ولا مخالف لبعض القرآن أو السنة المتواترة أو الاجماع القطعي، فإن الحديث في هذه الحال يكون مقبولاً ويعمل به ويتخذ دليلاً شرعياً، سواء أكان صحيحاً أم حسناً. أما إذا كان الحديث على غير هذه الصفات فالحديث يرد ولا يستدل به. وعلى ذلك فالحديث المردود هو الذي يكون رده أما بسبب حذف من السند ينتج عنه عدم تعديل المحذوف، أو بسبب طعن في راوٍ من الرواة أو بسبب ركاكة الحديث، أو مخالفته للمقطوع من القرآن أو الحديث أو الإجماع. وتدخل تحت الحديث المردود أنواع متعددة لا تخرج عن هذه الأوصاف منها:

١- المعلق: وهو ما سقط منه راو فأكثر على التوالي من مبدأ السند سقوطاً لا خفاء فيه، وكلمة الأكثر أعم من أن يكون كل السند أو بعضه: ويدخل فيه ما يحذف المحدث أو المصنف جميع سنده، كأن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا أو فعل كذا.

٢- المعضل: هو ما سقط منه اثنان فأكثر في موضع أو مواضع. ومنه ما يرسله تابع التابعي، وليس منه قول المصنفين من الفقهاء «قال رسول الله ﷺ» وقولهم «عن رسول الله ﷺ» فلا يكون معضلاً لأن ذلك ليس رواية وإنما هي استشهاد واستدلال، فيصح.

٣- المنقطع: هو ما سقط من رواته راوٍ واحد قبل الصحابي في الموضع الواحد، أيّ موضع كان، وإن تعددت المواضع، بحيث لا يزيد الساقط في كل منها عن واحد، فيكون منقطعاً من مواضع. وأيضاً يعتبر من المنقطع ما يذكر فيه رجل مبهم. مثال ما سقط من رواته راوٍ ما رواه عبد الرزاق عن الثوري عن أبي إسحق

عن زيد بن يُثَيع عن حذيفة مرفوعاً «إن وليتموها أبا بكر فقوي أمين» الحديث، ففيه انقطاع في موضعين أحدهما أن عبد الرزاق لم يسمعه من الثوري وإنما رواه عن النعمان بن أبي شيبة الجندي عنه، والثاني أن الثوري لم يسمعه من أبي اسحق، إنما رواه عن شُريك عنه. فالحديث إذن مردود. ومثال ما يذكر فيه رجل مبهم ما رواه أبو العلاء بن عبد الله بن شخير عن رجلين عن شداد بن أوس حديث «اللهم إني أسألك الثبات في الأمر» فالحديث إذن مردود لوجود مجهول في رواته.

٤- الشاذّ: وهو أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس. وليس من الشاذّ أن يروي الثقة ما لم يرو غيره. لأن ما رواه الثقة يقبل ولو لم يروه غيره، ويحتج به، وذلك مثل حديث (إنما الأعمال بالنيّات). فإنه تفرد فقط به عمر، وعنه علقمة، وعنه محمد بن إبراهيم التيمي، وعنه يحى بن سعيد الأنصاري، ثم تواتر عن يحى بن سعيد هذا. وعلى ذلك فالشاذ هو ما خالف به الثقة ما روى الناس، أي ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أرجح منه.

٥- المعلل: هو ما كان فيه علة، وهو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته، مع أن الظاهر سلامته منها، وينصرف ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقاة، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر.

٦- المنكر: هو ما انفرد به الراوي غير الثقة. فالمنكر ما رواه الضعيف مخالفاً لمن هو أدنى منه ضعفاً.

٧- الموضوع: الحديث الموضوع هو المختلق المصنوع. والحديث المصنوع هو شر الأحاديث الضعيفة. ولا تحل روايته لأحد علم حاله في أي معنى كان، إلا

مقروناً ببيان وضعه. وإنما يعرف كون الحديث موضوعاً بإقرار واضعه، أو ما يتنزل منزلة إقراره. وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي كاتباع الراوي في الكذب هوى بعض الرؤساء، أو وقوعه في أثناء إسناده وهو كذاب لا يعرف ذلك الخبر إلا من جهته، ولا يتابعه عليه أحد وليس له شاهد. أو من حال المروي، أي من حال المتن كركاكة ألفاظه ومعانيه، أو لمخالفته لبعض القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي. والواضعون للحديث أصناف. وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد وضعوا الحديث احتساباً فيما زعموا. والخطر فيهم أن الناس تقبل موضوعاتهم ثقة منهم بهم وركوناً إليهم. ثم إن الواضع ربما صنع كلاماً من عند نفسه فرواه، وربما أخذ كلاماً لبعض الحكماء أو غيرهم فوضعه على رسول الله ﷺ. ومن الأحاديث الموضوعة الأحاديث المروية في فضل القرآن سورة فسورة، ولا سيما المروية عن أبيّ بن كعب، وعن أبي عصمة عن عكرمة عن ابن عباس. وثبت وضعها من بحث الباحثين، ومن إقرار أبي عصمة، فإنه رُوي عنه أنه قال «إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحق فوضعت هذه الأحاديث حسبة».

هذه طائفة من أنواع الأحاديث المردودة، وليست هي كل الأنواع، بل هناك أنواع كثيرة من الأحاديث المردودة اكْتُفِيَ بذكر بعضها، كمثال على القاعدة التي يعرف بها الحديث المقبول من الحديث المردود، فلا يرد حديث لأنه لم يستوف شروط الصحيح ما دام سنده ورواته ومتنه مقبولة، أي متى كان حسنا بأن كان رجاله أقل من رجال الصحيح، أو كان فيه مستور، أو كان فيه سيء الحفظ ولكن تقوى بقرينة ترجيح قبوله، كأن يتقوى بمتابع أو شاهد، أي براوٍ ظن تفرده، أو حديث آخر، فلا

يتنطع في رد الحديث مادام يمكن قبوله حسب مقتضيات السند والراوي والمتن. ولا سيما إذا قبله أكثر العلماء واستعمله عامة الفقهاء فإنه حري بالقبول، ولولم يستوف شروط الصحيح لأنه يدخل في الحسن. وكما لا يجوز أن يُتَنطع في ردّ الحديث كذلك لا يجوز أن يتساهل في الحديث فيقبل الحديث المردود للسند أو الراوي أو المتن.

الحديث المرسل

الحديث المرسل هو ما سقط منه الصحابي، كأن يقول التابعي قال رسول الله ﷺ كذا أو فعل كذا أو فُعِلَ بحضرته كذا. وصورته حديث التابعي الذي قد أدرك جماعة من الصحابة وجالسهم كعبيد الله بن عدي بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب وأمثالهما إذا قال «قال رسول الله ﷺ». والمشهور التسوية بين التابعين أجمعين. أي هو ما رواه التابعي عن النبي بدون ذكر الصحابة، ولا فرق بين التابعي الصغير والكبير لأن المشهور التسوية بين التابعين. وقد اختلف المحدثون والأصوليون والأئمة في الاحتجاج بالمرسل، فمنهم من لا يحتج به ويعتبره كالحديث المنقطع مردوداً، ومنهم من يحتج به. والذين لا يحتجون بالمرسل إنما يردونه لعلة، وهي لأنه حذف منه راوٍ غير معروف، وقد يكون غير ثقة، والعبرة في الرواية بالثقة واليقين، ولا حجة في المجهول. هذه هي عله رد المرسل، وهي علة صحيحة والرد بها صحيح ولكنها لا تنطبق على المرسل، لأن الراوي المحذوف صحابي. وهو وإن كان غير معروف من ناحية شخصه ولكنه معروف أنه صحابي، والصحابة كلهم عدول، فلا يكون غير ثقة، بل هو ثقة يقيناً. وعلى ذلك فلا تنطبق العلة التي ردّوا بها الحديث المرسل عليه، ولا يوجد سبب آخر لرده. وبما أنه مستوفٍ شروط المتن والسند والراوي، والمحذوف

من سنده صحابي لا يضر جهله، ما دام عرف أنه صحابي، فهو ثقة، فذلك يدل على أن الحديث المرسل حجة يستدل به. قد يقال إن العلة هي احتمال رواية التابعي عن تابعي مثله عن الصحابي، فسقوط الصحابي لا يعني سقوط راوٍ واحد، بل هو انقطاع يحتمل سقوط راويين تتحقق في أحدهما العدالة وهو الصحابي، و يشك في أمر الآخر وهو التابعي. فيوجد في الحديث احتمال الجرح أو عدم الضبط ولذلك يرد. قد يقال هذا الكلام، والجواب عليه هو إن تعريف الحديث المرسل هو «ما رواه التابعي عن النبي ﷺ بدون ذكر الصحابي» فلا يدخل فيه رواية التابعي عن التابعي غير المذكور. على أنه لو فرضنا دخول هذه الصورة وهي احتمال سقوط تابعي مع عدم ذكر الصحابي، فإنه يكون احتمال سقوطه من قبيل التوهم، بل هو توهم، ولا يصل إلى درجة الاحتمال، لأنه يتوهم أن يكون رواه تابعي عن تابعي لم يذكر، ولم يذكر الصحابي، أي يفرض أن يكون سقط منه تابعي، ولا يوجد دليل على هذا الفرض التقديري، فهو مجرد توهم. والتوهم لا قيمة له ولا يبنى عليه حكم، ولا يقال فيه إنه رواه مجهول، لأنه لا يوجد شيء قد أسندت إليه رواية حتى يقال عنه إنه مجهول. وعليه فلا يعتبر الحديث المرسل من الحديث المردود بل هو من الحديث المقبول الذي يحتج به.

الحديث القدسي

الحديث القدسي هو ما نقل إلينا آحاداً عنه ﷺ، مع إسناده له عن ربه. فهو من كلامه تعالى فيضاف إليه وهو الأغلب. ونسبته إليه حينئذ نسبة إنشاء لأنه المتكلم بها أولاً. وقد تضاف إلى النبي ﷺ لأنه المخبر بها عن الله تعالى. بخلاف القرآن فإنه لا

يضاف إلا إليه تعالى، فيقال فيه وقال الله تعالى، وفي الحديث القدسي «قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه». ولراوي الحديث القدسي صفتان **إحداهما** أن يقول قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه، **وثانيهما** أن يقول «قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول الله ﷺ، والمعنى واحد.

والفرق بين القرآن والحديث القدسي أن القرآن ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جلي. وأما الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند الرسول ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام. والقرآن لفظ معجز ومنزل بواسطة جبريل، والحديث القدسي غير معجز وبدون الواسطة. والفرق بين القرآن والحديث القدسي والحديث غير القدسي هو: أن القرآن هو اللفظ الذي نزل به جبريل على النبي عليه الصلاة والسلام. والحديث القدسي هو إخبار الله معناه بالإلهام أو بالمنام، فأخبر النبي بعبارة من عنده. وأما سائر الأحاديث فهي كالحديث القدسي معناها من الله، ولفظها من الرسول، ولكن لم يضفها إلى الله تعالى. فتسمية الحديث المضاف إلى الله تعالى بالحديث القدسي تسمية اصطلاحية.

عدم ثبوت الحديث من جهة سنده لا يدل على ضعف الحديث

تعتبر قوة السند شرطاً في قبول الحديث، إلا أنه ينبغي أن يُعلَم إنه لا يلزم من الحكم بضعف سند الحديث المعين الحكم بضعفه في نفسه. إذ قد يكون له إسناد آخر، إلا أن ينص إمام على أنه لا يروى إلا من هذا الوجه. فمن وجد حديثاً بإسناد ضعيف فالأحوط أن يقول إنه ضعيف بهذا الإسناد ولا يحكم بضعف المتن مطلقاً من غير تقييد. ولذلك رد الإسناد لا يقتضي رد الحديث. على أن هناك أحاديث لا تثبت

من جهة الإسناد ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد، والأمثلة على ذلك كثيرة مثل حديث (لا وصية لوارث) وحديث (الدية على العاقلة) وغير ذلك كثير..

اعتبار الحديث دليلاً في الأحكام الشرعية

الدليل على العقيدة لا بد أن يكون دليلاً يقينا مقطوعاً بصحته، ولذلك لا يصلح خبر الآحاد لأن يكون دليلاً على العقيدة، ولو كان حديثاً صحيحاً رواية ودراية. أما الحكم الشرعي فيكفي أن يكون دليله ظنياً. ولذلك فإنه إنما كما يصلح أن يكون الحديث المتواتر دليلاً على الحكم الشرعي كذلك يصلح أن يكون خبر الآحاد دليلاً على الحكم الشرعي. إلا أن خبر الآحاد الذي يصح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي هو الحديث الصحيح والحديث الحسن. وأما الحديث الضعيف فلا يصلح أن يكون دليلاً شرعياً مطلقاً. وكل من يستدل به لا يعتبر أنه استدل بدليل شرعي. إلا أن اعتبار الحديث صحيحاً أو حسناً عند المستدَل به إن كانت لديه الأهلية لمعرفة الحديث، وليس عند جميع المحدثين. ذلك أن هنالك رواة يعتبرون ثقة عند بعض المحدثين، ويعتبرون غير ثقة عند البعض، أو يعتبرون من المجهولين عند بعض المحدثين، ومعروفين عند البعض الآخر. وهناك أحاديث لم تصح من طريق وصحت من طريق أخرى وهنالك طرق لم تصح عند البعض وصحَّت عند آخرين. وهناك أحاديث لم تعتبر عند بعض المحدثين وطعنوا بها، واعتبرها محدثون آخرون واحتجوا بها. وهناك أحاديث طعن بها بعض أهل الحديث، وقبلها عامة الفقهاء واحتجوا بها، فإلزام الناس باعتبار الحديث صحيحاً أو حسناً برأي من الآراء أو بجميع الآراء هو إلزام غير صحيح، ومخالف لواقع الأحاديث. فكما أنه لا يجوز

الإسراع بقبول الحديث دون النظر في صحته، فكذلك لا يجوز الإسراع بالطعن في الحديث ورده لمجرد أن طعن أحد المحدثين في راويه، لاحتمال أن يكون مقبولاً عند راوٍ آخر، أو لمجرد أن رده أحد المحدثين، لاحتمال أن يكون قبله محدث آخر، أو لأن المحدثين ردوه، لاحتمال أن يكون قد احتج به الأئمة وعامة الفقهاء. فلا يتسرع بالطعن في الحديث ورده إلا إذا كان راويه معروفاً بأنه مطعون فيه عامة، أو كان الحديث مردوداً من الجميع، أو لم يحتج به إلا بعض الفقهاء الذين لا دراية لهم بالحديث. فإنه حينئذ يطعن في الحديث ويرد. فيجب التأني والتفكير في الحديث قبل الإقدام على الطعن فيه أو ردّه. والمتتبع للرواة وللأحاديث يجد الاختلاف في ذلك بين المحدثين كثيراً، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً. فمثلاً: روى أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم، يرد مشدهم على مضعفهم، ومتسربهم على قاعدهم)، فراوي هذا الحديث عمرو بن شعيب و عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيه مقال مشهور، ومع ذلك فقد احتج بحديثه كثيرون ورفضه آخرون. قال الترمذي: قال محمد بن إسماعيل رأيت أحمد وإسحق وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب، قال وقد سمع شعيب بن محمد من عبد الله بن عمرو، وقال أبو عيسى ومن تكلم في حديث عمرو بن شعيب إنما ضعفه لأنه يحدث من صحيفة جدّه، كأنهم رأوا أنه لم يسمع هذه الأحاديث من جده. قال علي بن أبي عبدالله المديني قال يحى بن سعيد: حديث عمرو بن شعيب عندنا واه. وعلى هذا فإنه إذا استدل أحد على حكم شرعي بحديث رواه عمرو بن شعيب يعتبر دليله دليلاً شرعياً لأن عمرو بن شعيب ممن يحتج بحديثه عند بعض المحدثين. ومثلاً في الدارقطني عن الحسن عن عبادة وأنس بن مالك أن النبي ﷺ قال (ما وزن مثل بمثل

إذا كان نوعاً واحداً وما كيل فمثل ذلك فإذا اختلف النوعان فلا بأس به). هذا الحديث في إسناده الربيع بن صبيح وثّقه أبو زرعة وضعفه جماعة، وقد أخرج هذا الحديث البزار أيضاً واعتبر حديثاً صحيحاً، فإذا استدل أحد بهذا الحديث أو بحديث في إسناده الربيع بن صبيح، يكون قد استدل بدليل شرعي، لأن هذا الحديث صح عند جماعة، ولأن الربيع ثقة عند جماعة. ولا يقال هنا إنه إذا عدل شخص وجرح فالجرح أولى من التعديل، لأن ذلك إنما يكون إذا وردا على الشخص الواحد عند شخص واحد، أما إذا وردا عند شخصين فاعتبر أحدهما الطعن، ولم يعتبره الآخر طعناً، فإنه يجوز. ومن هنا جاء اعتبار بعض الرواة عند البعض وعدم اعتبارهم عند آخرين.

ومثلاً: روى أبو داود وأحمد والنسائي وابن ماجه والترمذي عن أبي هريرة ﷺ قال (سأل رجل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله. إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال: هو الطهور ماؤه الحل ميتته). هذا الحديث قد حكى الترمذي عن البخاري تصحيحه وحكم ابن عبد البر بصحته لتلقي العلماء له بالقبول، وصححه ابن المنذر، وقال ابن الأسير في شرح المسند: هذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة في كتبهم، واحتجوا به، ورجاله ثقات. وقال الشافعي في إسناد هذا الحديث من لا أعرفه. وقد ذكر ابن دقيق العبد وجوه التعليل الذي يعلل بها هذا الحديث، منها الجهالة في سعيد بن سلمة، والمغيرة بن أبي بردة المذكورين في إسناده. في حين أن هذين الراويين قال عنهما بعض المحدثين أنهما معروفان. قال أبو داود: المغيرة معروف وقد وثقه النسائي، وقال ابن عبد الحكم اجتمع عليه أهل أفريقية بعد قتل يزيد بن أبي مسلم، فأبى. قال الحافظ فعلم من هذا غلط من زعم أنه مجهول لا يعرف. وأما سعيد بن سلمة فقد تابع

صفوان بن سليم في روايته له عن الجُلاح بن كثير. فإذا احتج أحد بهذا الحديث، أو احتج برواية المغيرة وسعيد فإنه يعتبر إنه قد احتج بدليل شرعي، لاعتبار الحديث، واعتبار هذين الراويين عند بعض المحدثين.

ومثلاً: روى أحمد عن سعد بن أبي وقاص قال: سمعت النبي ﷺ (يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله أينقص الرطب إذا يبس؟ وقالوا نعم، فنهى عن ذلك). هذا الحديث صححه الترمذي، وأعله جماعة، منهم الطحاوي والطبري وابن حزم وعبدالحق، بأن في إسناده زيداً أبا عياش وهو مجهول. قال في التلخيص والجواب إن الدارقطني قال: إنه ثقة "يعني زيداً أبا عياش" وقال المنذري: وقد روى عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده. فإذا جعل أحد هذا الحديث دليلاً شرعياً أو استدل بحديث فيه زيد أبو عياش، فإنه يكون قد استدل بدليل شرعي.

ومثلاً: روى أحمد وأبو داود وابن ماجه عن أبي سعيد قال: سمعت النبي ﷺ يقول (لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عورتهما يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك). هذا الحديث فيه عكرمة بن عمار العجيلي، وقد احتج به مسلم في صحيحه، وبعض الحفاظ ضعف حديث عكرمة هذا عن يحيى بن كثير، مع أنه قد أخرج مسلم حديثه عن يحيى، واستشهد بحديثه البخاري عن يحيى أيضاً. فإذا استدل أحد بهذا الحديث، أو بحديث فيه عكرمة فإنه يكون قد استدل بدليل شرعي رغم وجود من يطعن في الحديث، ومن يطعن في عكرمة.

ومثلاً: روى أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي عن بسرة بنت صفوان أن النبي ﷺ قال (من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ) هذا الحديث أخرجه مالك والشافعي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود. قال أبو داود: قلت

لأحمد حديث بسرة ليس بصحيح. قال: بل هو صحيح. قال البيهقي: هذا الحديث وإن لم يخرجه الشيخان لاختلاف وقع في سماع عروة منها أو من مروان فقد احتجا بجميع رواته. فإذا احتج أحد بهذا الحديث كان دليلاً شرعياً وإن لم يخرجه البخاري ومسلم. فإن الحديث إذا لم يحتج به البخاري ومسلم فليس ذلك بقادح فيه.

ومثلاً: حديث (حرمت الخمرة لعينها). وحديث (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم). قد استعملهما عامة الفقهاء، وطعن فيهما بعض المحدثين. فإذا احتج أحد بهما يعتبر أنه استدل بدليل شرعي.

وهكذا يتبين الاختلاف الكثير في الأحاديث، والرواة، وطرق الرواية بين المحدثين. ويحصل اختلاف كثير بين المحدثين وعامة الفقهاء وبعض المجتهدين. فإذا رد الحديث لهذا الاختلاف ردت أحاديث كثيرة تعتبر صحيحة أو حسنة، وأسقطت الكثرة من الأدلة الشرعية، وهذا لا يجوز. ولذلك يجب أن لا يرد الحديث إلا لسبب صحيح يكون معتبراً عند عامة المحدثين أو يكون الحديث غير مستوفٍ الشروط الواجبة في الحديث الصحيح والحديث الحسن. ويجوز الاستدلال بأي حديث إذا كان معتبراً عند بعض المحدثين وكان مستوفياً شروط الحديث الصحيح أو الحديث الحسن، و يعتبر دليلاً شرعياً على أن الحكم حكم شرعي.

السيرة والتاريخ

أول ما عني به من التاريخ الإسلامي سيرة النبي ﷺ وما تبعها من مغاز. وقد اعتمد فيها على أحاديث رواها الصحابة والتابعون ومن بعدهم، عن حياة النبي ﷺ من ولادته ونشأته ودعوته إلى الإسلام وجهاده مع المشركين وغزواته. وبالجملة أخباره ﷺ، من ولادته إلى حين وفاته، وكان تاريخ النبي ﷺ داخلاً فيما يروى من

الأحاديث، وكانت الأحاديث فيه متفرقه يوم كان المحدث يجمع كل ما وصل إليه علمه من غير ترتيب. فلما رتبت الأحاديث في الأبواب، جمعت السير في أبواب مستقلة، ثم انفصلت هذه الأبواب عن الحديث وألفت فيها الكتب الخاصة، ولكن ظل المحدثون يدخلونها ضمن أبوابهم. ففي البخاري كتاب المغازي، وفي مسلم كتاب الجهاد والسير. وقد ألف في السيرة رجال كثيرون، إلا أن أول كتاب وصل إلينا في السيرة من بين المؤلفين الأولين هو كتاب المغازي لابن إسحق، ويعتبر مؤلفه محمد بن إسحق بن يسار المتوفى سنة ١٥٣ هجرية من أشهر من اتصل بالمغازي، حتى روي عن الشافعي أنه قال: «من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحق». وأما الثاني بعد ابن إسحق فهو الواقدي، ويعتبر محمد بن عمر بن واقد الواقدي المتوفى سنة ٢٠٩ هجرية ذا سعة في العلم بالمغازي تقرب من ابن إسحق. وكان كثير العلم في التاريخ والحديث، إلا أنه يروى عنه أنه اختلط في آخر عمره، ولذلك يضعفه كثير من المحدثين، والبخاري يقول فيه «إنه منكر الحديث». ولكنهم لا يطعنون في سعة علمه بالمغازي، فيقول فيه أحمد بن حنبل «إنه يصير بالمغازي». وقد ألف كتاباً في المغازي اقتبس منه ابن سعد في كتابه «الطبقات» عند الكلام في السيرة، واقتبس منه الطبري كذلك. ومن أشهر المؤلفين في السيرة ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨ هجرية، ومحمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هجرية. وظل المسلمون يعتنون بالسيرة حتى يومنا هذا. وتعتبر السيرة من أهم ما يجب على المسلمين العناية به، لأنها تحوي أخبار الرسول، من أعماله وأقواله وسكوته وأوصافه، وهذه كلها تشريع كالقرآن. فالسيرة مادة من مواد التشريع، ولذلك تعتبر جزءاً من الحديث، وما صح فيها عن النبي ﷺ رواية ودراية يعتبر دليلاً شرعياً، لأنه من السنة. هذا فضلاً عن أن الاقتداء بالرسول ﷺ مأمورون به من الله تعالى، قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ

﴿ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. فالعناية بالسيرة وتتبعها أمر شرعي، إلا أن الفرق بين طريقة التأليف في السيرة عند القدامى، وبين من جاؤا في العصور المتأخرة هو: أن القدامى كانت طريقتهم في السيرة والتاريخ تعتمد على رواية الأخبار. وقد بدأ المؤرخون شفوياً، وبدأ الجيل الأول الذي شاهد أعمال الرسول أو سمع عنها ورواها يرويها لغيره، وتحملها عنه الجيل الذي بعده، وقيد بعضهم منها أحاديث متفرقة كالتي تُرى في كتب الحديث حتى الآن، حتى إذا جاء القرن الثاني رأينا بعض العلماء يبدأون في جمع أخبار السيرة، وضم بعضها إلى بعض، وتدوين ذلك بطريق الرواية، بذكر اسم الراوي، ومن روى عنه، تماماً كما يفعل في الحديث. ولذلك يستطيع علماء الحديث ونقاده أن يعرفوا أخبار السيرة الصحيحة المقبولة من الضعيفة المردودة بمعرفتهم الرواة والسند. وهذا هو المعتمد عند الاستشهاد بالسيرة إذا كان صحيحاً. بخلاف المؤلفين في السيرة حديثاً، فإنهم يسردون الحوادث فقط، دون ذكر رواتها، ولذلك لا يعتمد على كتبهم كمصدر للسيرة، إلا إذا كان المؤلف يحقق عند كتابته الأخبار المروية في كتابه من أخبار السيرة، وكان من الموثوقين. وإلا فلا يستشهد في قوله، بل يرجع في الحادثة التي يذكرها إلى كتب السيرة المروية بطريق الرواية، أو إلى كتب الحديث، لأن أخبار النبي من السنة لا تؤخذ إلا إذا كانت صحيحة.

وهناك ناحية ثانية اتجه إليها المؤرخون بجانب اتجاههم إلى السيرة، وهي تاريخ الحوادث الإسلامية من حروب بين بعض المسلمين وبعض، ومن حروب المسلمين مع الأمم الأخرى، وما تبع ذلك من فتوح وأحداث. وقد اشتهر من المؤرخين جماعة كان من أولهم أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم الأزدي المتوفى بعد سنة ١٧٠ هجرية، ومن أشهر كتبه التي كتبها كتاب «فتوح الشام» وكتاب «فتوح العراق» وكتاب «الجمل» وكتاب «صفين» وكتاب «مقتل الحسين». ويظهر أن كل

كتاب شرح لمسألة واحدة. ولم يبق من كتبه الصحيحة إلا ما نقله ابن جرير الطبري في تاريخه. وقد طعن فيه كثير من المحدثين وقالوا إنه كان يروي عن جماعة من المجهولين. ومن مشهوري المؤرخين المدائني، وهو علي بن محمد المدائني المتوفى سنة ٢٢٥ هجرية، وقد أكثر من التأليف. فله كتب في أخبار النبي ﷺ، وكتب في أخبار قريش، وكتب في أخبار النساء وكتب في أخبار الخلفاء. وقد وصفه ثعلب النحوي فقال «من أراد أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة، ومن أراد أخبار الإسلام فعليه بكتب المدائني». والمحدثون لا يطعنون عليه، فيقول عنه يحى بن معين أشهر نقاد رجال الحديث «إنه ثقة». وقد بدأ تأليف التاريخ كما بدأت السيرة شفوياً، ثم بدأ الجيل الأول الذي شاهد هذه الحوادث واشترك فيها يرويها، وتحملها عنه الجيل الذي بعده، ثم صار تدوين الحوادث. وقد ساروا في التاريخ الإسلامي، كما ساروا في السيرة سواء بسواء، من حيث الرواية للأخبار. ولذلك تجد كتب التاريخ القديمة كالطبري مثلاً، تروي الحادثة عن فلان عن فلان، وربما روتها عن عدة طرق، لأن طريقتهم في تأليف التاريخ هي الرواية فقط.

وهناك ناحية أخرى ظهرت عند المسلمين منذ العصور الأولى، وهي تاريخ الأمم الأخرى من فرس وروم ونحوها، وتاريخ الأديان الأخرى من يهودية ونصرانية. إلا أن هذا النوع من التاريخ أقل تدقيقاً من السيرة وتاريخ الحوادث الإسلامية. وذلك أن المؤرخين كانوا يعتمدون على رواة هذا التاريخ من أهل الأمم الأخرى. وقد تضخم هذا القسم من التاريخ بالأساطير، لبعد العهد بالرواة، ولعدم الدقة في النقل، ولأن كل أمة كانت تزيد في أخبارها.

والخلاصة هي أن المسلمين لم يكن لهم باع في التاريخ، لا التاريخ الإسلامي، ولا تاريخ الأمم الأخرى، مع أن طريقتهم في كتابة التاريخ هي الطريقة الصحيحة،

وهي رواية الخبر عمن شاهده، أو رواية الكتاب عمن روى الخبر عمن شاهده. ولكنهم في تاريخ الأمم الأخرى اعتمدوا على روايات ضعيفة، فحشي بالأساطير والقصص. وفي تاريخ الإسلام لم يدققوا في الرواة تدقيقهم في السيرة والحديث، واقتصروا على أخبار الخلفاء والولاة، ولم يعنوا بأخبار المجتمع وأحوال الناس. ولذلك لا يعطي التاريخ الإسلامي صورة كاملة عن المجتمع أو عن الدولة، وإنما يمكن أخذ هذا من كتب السيرة بعد تحقيقها، ومن كتب الحديث التي رويت فيها أخبار الصحابة والتابعين. والحق أن التاريخ الإسلامي يحتاج إلى إعادة نظر في تحقيق ما ورد من حوادث في كتب التاريخ عن طريق التحقيق في أمر الرواة الذين رووها وسندهم، وفي نفس الحوادث، ومحاكمتها على ضوء الوقائع والروايات. على أن ما عدا ما حصل في زمن الصحابة رضوان الله عليهم فإنه لا أهمية له. أما ما حصل من الصحابة فإنه هو موضع البحث، لأن إجماع الصحابة دليل شرعي، ولأن هنالك أحكاماً كثيرة تجددت بتجدد الحياة، وعولجت مشاكل من قبل الصحابة، فلا بد من معرفتها من ناحية تشريعية، فتاريخ الصحابة مادة من مواد التشريع. وإن كثيراً من شؤون الجهاد، ومعاملة أهل الذمة، والخراج والعشر، ومعرفة كون الأرض عشرية أم خراجية، أيْ أيها فتح صلحاً وأيها فتح عنوة، والأمان، والهدنة، وأحكام الغنائم والفيء وأرزاق الجند، وما شاكل ذلك، كله حوادث وأحكام صارت عملية في الدولة، فلا بد من معرفتها لاتخاذ ما أجمع عليه الصحابة دليلاً شرعياً يحتج به، ولاعتبار ما انفرد به الصحابي حكماً شرعياً لمجتهد من المجتهدين، و للائتناس بما كان عليه الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدين، من تسيير الحكم والإدارة والسياسة. فإنهم خير من آتاه الله عقلية حكم، وخير من يفهم تطبيق الأحكام في الدولة على الرعية، مسلمين كانوا أو ذميين. ولهذا لا بد من معرفة تاريخ الدولة الإسلامية في

عصر الصحابة، ولا بأس بمعرفة تاريخها الصحيح فيا بعد ذلك. ولدى المسلمين مصادر لأخبار الصحابة غير كتب التاريخ، كتب أخرى كالأموال لأبي عبيد، وموطأ مالك، وكتب الحديث التي تروي الصحيح والحسن.

أما من عدا الصحابة فإنه لا بأس بمعرفتها كأخبار ومعلومات، وليس للاقتداء بها، حتى ولا الاتعاظ بما جاء فيها. نعم إن القرآن قص علينا تاريخ بعض الأنبياء، وبعض الأمم الأخرى، للعظة بالنسبة للإيمان ولطاعة الله وبيان عاقبة من يعصيه، لا لنتخذ أخبارهم وأعمالهم منهجاً للسير بحسبه، ومن الأخطاء الشائعة ما يزعمه الكثيرون بأن للتاريخ أهمية كبرى في نهضة الأمم، وأن معرفة الماضي تلقي ضوءاً على الحاضر وتفتح الطريق للمستقبل، وهذا وهم وتخليط، وهو قياس للحاضر المحسوس على الغائب المجهول، وقياس للقطعي اليقيني الذي نراه على الظني الذي أخبرنا عنه، وقد يكون صحيحاً وقد يكون خطأ، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً. والحق أنه لا يجوز أن يتخذ التاريخ أساساً لأية نهضة بل ولا لأي بحث، وإنما يجعل الواقع الذي نريد أن نعالجه موضع البحث لأنه محسوس ملموس، فيدرس حتى يفهم، ثم يوضع له علاج، إما من الشريعة إن كان متعلقاً بالأحكام الشرعية، وإما من مقتضيات هذا الواقع من علاج إذا كان من الوسائل والأساليب. وليس من المفيد أن يشغل المسلم بأخبار بسمارك حتى ولا بأخبار هرون الرشيد، بل من المحتم أن يشغل المسلم بالشريعة الإسلامية أفكاراً وأحكاماً، وبالحياة العملية الواقعية من ناحية رفع شأن الإسلام والمسلمين، واتخاذ جميع الإمكانيات لنشر الإسلام وحمل دعوته إلى العالم. وإذا كان ولا بد من دراسة أخبار الناس فلندرس أخبار المجتمعات الحاضرة كواقع لمعالجته، وأخبار الأمم الأخرى اليوم واقعياً، لتحديد موقفنا منه ونحن في حالة كفاح دائم في سبيل نشر الإسلام وحمل دعوته لتلك الأمم.

أصول الفقه

يعتبر الشافعي أنه هو الذي حد أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية، فكان بذلك واضع علم أصول الفقه، وإن كان كثيرون ممن أتوا بعده كانوا أكثر معرفة بأصول الفقه وتفريعاته. وقد كان الفقهاء قبل الشافعي يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، بل كانوا يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة، ومرامي أحكامها، وغاياتها، وما تومئ إليه نصوصها، وما تشير إليه مقاصدها. إذ أن تمرّس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة، وتضلعهم في اللغة العربية، جعلهم يتعرفون معانيها، ويدركون أغراضها ومقاصدها. فكانوا يوفقون في استنباط الأحكام من النصوص ومفاهيمها ومقاصدها، من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة. نعم إن الفقهاء قبل الشافعي، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، كما يروى عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه تحدث بالمطلق والمقيد والخاص والعام والناسخ والمنسوخ. إلا أن ذلك لم يكن بشكل حدود مرسومة، ولا كان لهؤلاء الفقهاء الذين تكلموا في بعض مسائل أصول الفقه قواعد عامة كلية يرجع إليها في معرفة دلائل الشريعة في كيفية معارضاتها وترجيحاتها. حتى إذا جاء الشافعي استنبط علم أصول الفقه، ووضع للناس قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. وقد اشتهر بين الناس أن الشافعي وضع علم الأصول في كتابه المسمى بالرسالة، وهي مشهورة. ولكن الحقيقة أن الرسالة تحوي بعضاً من علم الأصول الذي وضعه الشافعي. فإن الذي يراجع كتب الشافعي، يجد أن الرسالة اشتملت على مباحث من علم أصول الفقه، ولم تشتمل على جميع مباحث الشافعي في الأصول. فللشافعي كتب أخرى اشتملت

مباحث ككتاب إبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم. حتى إن كتاب الأم موجود في ثناياه أبحاث من علم الأصول، فقد ذكر فيه قواعد كلية في ثنايا الأحكام الفرعية.

والذي ساعد الشافعي على وضع علم الأصول، أنه جاء والفقه الإسلامي مزدهر أيما ازدهار، وقد بدأت تتكون في البلاد الإسلامية مجموعات فقهية لمجتهدين، وبدأت تتكون مذاهب. وكان الجدل بين المجتهدين وأصحاب المذاهب آخذاً نواحي متعددة في الفقه والأدلة، فخاض غمار الجدل مع من يخوضونه، فكانت تلك المناقشات هي الهادية إلى التفكير في قواعد عامة كلية، ومقاييس ضابطة، تكون أساس البحث والاستنباط. وقد جمع هذه القواعد في مجموعة واحدة من العلم كانت علم أصول الفقه. والشيء الرائع في أصول الشافعي أنه يسير في البحث الأصولي سيراً تشريعياً لا سيراً منطقياً، لأن من أخطر الأمور على البحث، بل على الأمة في نهضتها، السير المنطقي، ولا سيما في الفقه والأصول. وقد أبعد الشافعي كل البعد عن السير المنطقي، والتزم السير التشريعي. فهو لا يهيم في صور وفروض نظرية، وإنما يضبط أموراً واقعة موجودة، أي يأخذ النصوص الشرعية ويقف عند حد النص، وعند حد الواقع الذي يدل عليه النص ويشاهده الإنسان. فهو في الناسخ والمنسوخ يقر قواعد النسخ من المسائل التي ثبت عنده النسخ فيها، بما ورد في الآية نفسها، أو الحديث نفسه، من دلالة على النسخ، أو بما ورد عن الرسول ﷺ من أحاديث تدل على النسخ، أو ما أثر عن صحابة رسول الله من أخبار وأقضية وليس كما فعل كثيرون ممن جاؤوا بعده، من حيث إنهم إذا رأوا تعارضاً بين آيتين أو حديثين انتقلوا إلى القول بأن احدهما ناسخ للآخر، حتى وقعوا من جرّاء ذلك بأغلاط فاحشة. وحين يأتي بالقاعدة لا يأتي بها من مقدمات منطقية، بل يريك

مصادر أخذها، إمّا من مـأثور عـن الـنبي ﷺ، أو مـن فتـاوى الصـحابة، فاتجاهـه في استخراج القواعد الضابطة كان اتجاهاً عملياً، يعتمد فيه على الواقع، وعلـى الأدلـة، وعلى انطباق ذلك على الوقائع المحسوسة. وأبرز ما تتميز به أصـول الشـافعي، انهـا قواعد مطلقة للاستنباط، بغض النظر عن طريقة معينة له، بل هو يصلح لكل طريقة مهما اختلفت فهو ميزان لمعرفة صحيح الآراء وغير الصـحيح، وقـانون كلـي تجـب مراعاته عند استنباط الأحكام الجديدة مهما وضع الإنسان لنفسه مـن طريقـة لـوزن الآراء والانضباط بالقانون الكلي عند الاسـتنباط. فكانـت أصـول الشـافعي ليسـت أصولاً لمذهبه وإن تقيد بها، ولم تكتب دفاعاً عـن مذهبـه و بيانـاً لوجهتـه، بـل هـي قواعد عامة كلية للاستنباط. ولم يكن الباعث عليها نزعـة مذهبيـة، وإنمـا الرغبـة في ضبط أساليب الاجتهاد، ووضع حدود ورسوم للمجتهدين. وقد كان صدق القصد، وصحة الفهم في وضع علم أصول الفقه مؤثراً فيمن أتى بعد الشافعي من المجتهـدين والعلماء، سواء المخالفين له أو المؤيدين لآرائه من غير اسـتثناء، حتـى رأوا أنفسـهم جميعاً على اختلاف نزعاتهم يسيرون في الـنهج الـذي سـلكه الشـافعي، مـن وضـع القواعد الكلية، والسير في الفقه والاستنباط في وضع انضـباطي، وفـق قـوانين كليـة وقواعد عامة. وصـار الفقـه بعـده مبنيـاً علـى أصـول ثابتـة، لا طائفـة في الفتـاوى والأقضية، كما كانت الحال قبله. إلا أن العلماء مع سيرهم جميعاً في أثر الشافعي من حيث فكرة أصول الفقه، ولكن تلقيهم لما وصل إليه الشافعي كان مختلفـاً بـاختلاف اتجاهاتهم الفقهية. فمنهم من اتبعه في آرائه وأخذ يشرحها ويتوسع فيها ويخرج علـى منهجها، وذلك كأتباع مذهب الشافعي نفسه، ومنهم من كان آخذاً بجلّ مـا جـاء بـه الشافعي مع اختلاف في بعض تفصيلات الأصول، لا في مجموعهـا، لأنـه لا يختلـف

من حيث المجموع والهيكل والسير عن أصول الشافعي، وذلك كالحنفية، ومن سار على نهجهم. ومنهم من خالف الشافعي في هذه الأصول، وذلك كالظاهرية والشيعة. فممن اتبع الشافعي في آرائه: الحنابلة. فقد أخذوا بأصول الشافعي، وإن كانوا قالوا إن الإجماع هو إجماع الصحابة فحسب. والمالكية الذين جاؤا بعد الشافعي، اتحدت طريقتهم مع أكثر ما جاء في أصول الشافعي، وإن جعلوا عمل أهل المدينة حجة، وخالفوه في بعض التفصيلات. أما الذين ساروا على نهجه واحتضنوا آراءه فهم أتباع مذهبه الذين نشطوا في علم أصول الفقه، وأكثروا من التأليف فيه. فقد ألفت على طريقة الشافعي في أصول الفقه كتب كانت ولا تزال عماد هذا العلم ودعامته. وأعظم ما عرف للأقدمين ثلاثة كتب، أولها كتاب «المعتمد» لأبي الحسين محمد بن البصري المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، وثانيها كتاب «البرهان» لعبدالملك بن عبدالله الجويني، المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية، وثالثها كتاب «المستصفى» لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية. ثم جاء بعدهم أبو الحسين عليّ المعروف بالآمدي، فجمع هذه الكتب الثلاثة وزاد عليها في كتاب سماه «الإحكام في أصول الأحكام» وهو من أعظم ما ألف في أصول الفقه. أما من أخذ بجل ما جاء به الشافعي، واختلف في بعض التفصيلات، فهم الحنفية. ذلك أنه قد اتفقت طريقتهم في الاستنباط مع أصول الشافعي، ولكنهم اتجهوا في علم الأصول الاتجاه المتأثر بالفروع. فقد درسوا قواعد الأصول ليؤيدوا بها الفروع، فجعلوا الفروع هي الأصل، والقواعد العامة تبنى عليها وتجعل لتأييدها. ولعل الذي حملهم على هذا الاتجاه هو بحثهم عن أصول لتأييد مذهبهم، وليس إيجاد قواعد يستنبط بحسبها مذهبهم. ذلك أن أبا حنيفة وقد سبق الشافعي مات في السنة التي ولد فيها

الشافعي، ولم يكن استنباطه وفق قواعد عامة كلية. وكذلك جاء من بعده تلاميذه أبو يوسف ومحمد وزفر، فلم يعنوا بالتأليف في أصول الفقه، بل جاء العلماء في المذهب الحنفي من بعد واتجهوا إلى استنباط القواعد التي تخدم فروع المذهب الحنفي، فهي جاءت متأخرة عن الفروع لا متقدمة عليها. ومع ذلك فإن أصول الحنفية في جملتها مخرجة على أصول الشافعي. وما خالفوا فيه الشافعية من أن العام قطعي كالخاص، وأنه لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف، ولا ترجيح بكثرة الرواة وغير ذلك، فهي مسائل تفصيلية وليست قواعد كلية. ولذلك يمكن أن يعتبر أصول الحنفية وأصول الشافعية أصولاً واحدة للفقه، ولا يكون اتجاهها نحو الفروع واختلاف بعض التفصيلات أصولاً أخرى، بل هي أصول واحدة في كلياتها وإجمالها وقواعدها. ولا تكاد تجد أي فارق بين كتاب في أصوله الشافعية، وكتاب في أصول الحنفية، بل كلها دراسة أصول فقه واحدة. ومن أعظم كتب الأصول عند الحنفية أصول البزدوي الذي ألفه فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٨٣ هجرية.

أما الذين خالفوا الشافعي في الأصول فهم الظاهرية والشيعة. فإنهم خالفوا أصول الشافعي في بعض أركانها لا في تفصيلاتها فحسب. أما الظاهرية فإنهم يرفضون القياس كله ولا يعتمدون إلا على ظاهر النصوص. حتى إن ما يسمى بالقياس الجلي لا يعتبرونه من القياس، وإنما يعتبرونه نصاً. واعتبارهم للنص اعتبار لظاهر النص ليس غير. وإمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن خلف الأصفهاني المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية، وكان من الشافعية وتلقى الفقه على أصحاب الشافعي، ثم ترك مذهب الشافعي، واختار لنفسه مذهباً خاصاً لا يعتمد فيه إلا على النص، وسمّي بالمذهب الظاهري. ومنهم الإمام ابن حزم، وقد روج له بعض الناس وأعطوا

صورة مشرقة عنه حتى صار إقبال على كتبه، مع أنها دون كتب الفقه والأصول الأخرى من حيث البحث الفقهي ووجه والاستدلال. وأما الشيعة فقد خالفوا أصول الشافعي مخالفة كبيرة. فإنهم جعلوا أقوال الأئمة دليلاً شرعياً كالكتاب والسنة، وهي عندهم معتبرة حجة تلي حجة الكتاب والسنة على الأقل، ويجعلون كلام الأئمة مخصصاً للسنة فيقولون «إن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد به إلى الآخر لينشره في الوقت المناسب له، حسب الحكمة، من عام مخصص أو مطلق مقيد أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك. فقد يذكر النبي ﷺ عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لا يذكره أصلاً بل يؤديه عنه وصيه». فالشيعة الإمامية يضعون أئمتهم بجوار السنة. والاجتهاد عندهم مقيد بالمذهب، فلا يجوز للمجتهد أن يخالف آراء المذهب، أي لا يجوز للمجتهد أن يجتهد بما يخالف أقوال الإمام الصادق. وقد رفضوا الأحاديث إلا إذا كانت عن طريق أئمتهم. وهم لا يأخذون بالقياس، وقد تواتر عن أئمتهم كما يروون في كتبهم أن الشريعة إذا قيست محق الدين.

هذه وضعية سير علماء المسلمين في علم أصول الفقه بعد الشافعي، من حيث مخالفته أو موافقته. أما من حيث العلم نفسه، فإنه توسع القول فيه بعد الشافعي وكثر فيه الشراح المؤلفون. والغريب أن العصور التي تلت عصر الشافعي، قد شح فيها الاجتهاد، وقل المجتهدون، والعصور التي تلتها قد أغلق فيها باب الاجتهاد. ولكن علم أصول الفقه نما وترعرع وكثر التحقيق في قواعده وتشعبت مسائله. إلا إنه كان ذلك كله من ناحية نظرية لا من ناحية عملية ومن أجل ذلك لم يؤثر في إيجاد مجتهدين، ولا في كسر فكرة غلق باب الاجتهاد، والقضاء عليها. ولعل السبب في ذلك أنه قد سلك أصول الفقه في تلك العصور المتأخرة الاتجاه النظري الخالص،

وساد فيه البحث النظري، وأدخلت فيه أبحاث لا علاقة لها بأصول الفقه. فعناية الباحثين اتجهت إلى تحقيق القواعد وتنقيحها، وتأييد القواعد بالأدلة واختيار أقواها دليلاً بغض النظر عن وجود واقع لها أم لا. وكثرت لديهم الفروض النظرية، وقد نظروا في الدلالة وقسموها تقسيم علماء المنطق، وأثاروا بحوثاً لا يترتب عليها أي شيء في أصول الفقه كبحث الحسن والقبح، وهل هما عقليان أم شرعيان؟ وكبحث شكر المنعم واجب بالسمع أم بالعقل. بل بحثوا أبحاثاً هي من علم الكلام وليست من علم أصول الفقه، مثل بحث عصمة الأنبياء، وفي جواز الخطأ والنسيان على الأنبياء في أمور الرسالة. وبحثوا أبحاثاً تتعلق باللغة العربية لا في أصول الفقه. فقد بحثوا في أصل اللغات وبحثوا في الحروف والأسماء. وبذلك جمدوا علم أصول الفقه، وحولوه من ناحيته التشريعية التي توجد مجتهدين وتخصب الفقه، إلى بحث نظري فلسفي لا يستطيع العالم فيه استنباط أبسط الأحكام، حتى كادت فائدته تفقد، وحتى لم يوجد له أي أثر في التشريع والاستنباط. ولما كان علم أصول الفقه بالنسبة لاستنباط الأحكام ولتنمية الناحية التشريعية ضرورياً، كضرورة علم النحو والبلاغة للغة العربية، لذلك كان لا بد من بذل العناية في دراسة علم أصول الفقه، ولا بد من بذل العناية في دراسة أصول الفقه دراسة واقعية لا دراسة نظرية فيكتفى منه بالأبحاث المتعلقة بالاستنباط وتبحث مشفوعة بالأدلة الدالة عليها، والوقائع المنطبقة على مدلولاتها، حتى تنتج مجتهدين، وتنتج ثروة تشريعية، لمعالجة المسائل المتجددة في كل يوم، في العالم الإسلامي، وفي سائر أنحاء العالم.

الفقه

الفقه في اللغة الفهم، ومنه قوله تعالى ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ أي لا نفهم. وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال. والعلم بالأحكام الشرعية قد بدأ منذ أن بدأت هذه الأحكام الشرعية، وذلك بعد الهجرة من مكة إلى المدينة. ذلك أن رسول الله ﷺ بعث وأقام في مكة ثلاث عشرة سنة، ثم أقام في المدينة نحو عشر سنين، وكان القرآن ينزل طوال هذه المدة، غير أن آيات الأحكام إنما كانت تنزل في المدينة. ففي هذه المدة كان ينزل القرآن ويتحدث به الرسول بالأحكام المتعلقة بما يحوي من حوادث، والمعالجة لما يحصل من مشاكل.

والقسم الذي نزل بمكة يقرب من ثلثي القرآن وسميت آياته مكية، وهي في مجموعها لا تكاد تتعرض لشيء من الأحكام، وإنما تقتصر على بيان أصول الدين والدعوة إليها كالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، والأمر بالصلاة، والاتصاف بالصفات الخلقية كالصدق والأمانة، والنهي عن الأعمال المسيئة كالزنا والقتل ووأد البنات، والتطفيف في الكيل والميزان، وما شابه ذلك. والقسم الثاني الذي نزل في المدينة يقارب ثلث القرآن وسميت آياته مدنية. وهي آيات الأحكام من معاملات كالبيع والإجارة والربا، ومن حدود كحد الزنا وحد السرقة، ومن جنايات كقتل القاتل العمد وعقوبة قطاع الطرق، ومن بيّنات كشهادة الزنا وسائر الشهادات. ونزل كذلك باقي أحكام العبادات كالصوم والزكاة والحج والجهاد. ومن ذلك يتبين أنه وان نزلت في مكة أحكام الصلاة، فإنها لا تشكل علماً بجملة من الأحكام، وإنما علم بنوع من الأحكام. أما ما نزل في المدينة فهو كل الأحكام. ولذلك يعتبر العلم بها

فقهاً. ومن هنا كان الأدق أن نقول إن الفقه بدأ في المدينة. ولما كان الفقه أحكاماً عملية كانت الأحكام تنزل لمعالجة وقائع تحدث، فكانت آيات الأحكام أكثر ما تكون بمناسبة حوادث تحدث، فيتحاكم المتخاصمون إلى رسول الله ﷺ ويقضي بينهم بما أنزله الله عليه من أحكام، أو بمناسبة مشاكل تحتاج إلى معالجة فتنزل الآية أو الآيات ناطقة بالحكم، وهذا هو معنى نزول القرآن منجماً. ومن هنا كانت الناحية التشريعية بارزة في نزول الآيات، فهي لم تعالج فروضاً يمكن أن تحدث، بل عالجت مسائل حدثت بالفعل، ومشاكل تحدث بين الناس حقيقة. وقد ظل القرآن ينزل إلى السنة التي التحق فيها رسول الله بالرفيق الأعلى. فأكمل الله الدين وأتمه، وأنزل عليه آخر آية وهي قوله تعالى في سورة البقرة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾الآيات ٢٧٨-٢٨١ من سورة البقرة نزلت بمنى في حجة الوداع، وهذه الآية هي آخر آية نزلت، فقد أخرج البخاري عن ابن عباس قال: آخر آية نزلت "الربا"، وروى البيهقي عن عمر مثله، وعند أحمد وابن ماجة عن عمر من آخر ما نزلت آية "الربا"، وعن أبي سعيد الخدري قال: خطبنا عمر فقال: إن آخر القرآن نزولا آية "الربا". وبذلك كملت الأحكام من حيث هي، واشتمل القرآن وأعمال الرسول وأقواله و تقريراته، على أحكام لجميع ما يصدر عن الإنسان من أنواع الأعمال، من عبادات كصلاة وزكاة، ومن خلق كصدق وأمانة، ومن معاملات كبيع وإجارة، ومن عقوبات كقتل وسرقة، ومن بينات كأحكام الشهادات وأحكام الوثائق الخطية، ومن شؤون سياسية تتعلق بالسياسة الداخلية كأحكام الخليفة وأحكام القضاء، أو تتعلق بالسياسة الخارجية كأحكام المحاربين والمعاهدات. وبذلك

وجد الفقه الإسلامي بوجود الأحكام الشرعية، لأن الفقه علم بجملة من الأحكام الشرعية.

نشوء الفقه

الفقه من أجلّ المعارف الإسلامية وأعظمها تأثيراً على المجتمع، وهو من أهم فروع الثقافة الإسلامية. ذلك أن الثقافة الإسلامية هي الكتاب والسنة وما استمد منهما ووضع من أجل فهمهما، وهي وإن شملت علوم اللغة العربية، وعلوم الحديث، وعلوم التفسير، فإن أبرز ما تظهر فيه الأفكار التي تتصل بوجهة النظر في الحياة، والمعالجات التي تعالج مشاكل الحياة، وبعبارة أخرى تظهر في العقائد والأحكام الشرعية، لأنها وهي ثقافة عملية تؤخذ لمواجهة مشكلات الحياة، تحوي أكثر ما تحوي أفكار العقائد والمعالجات، أي الأحكام. وما الفقه إلا العلم بهذه الأحكام.

وتبتدئ الثقافة الإسلامية، ويبتدئ تعلم الأحكام الشرعية منذ بعثة الرسولﷺ. وكان الرسول وحده المرجع للأحكام الشرعية، لأنه أُرسل ليعلم الناس دين الله. قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ وقال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. ولم يكن لأحد غير الرسول من المسلمين أن يستقل بإعطاء رأي في أي وجهة نظر أو في أي حكم. لأنه مع وجود الرسول بينهم وتيسر رجوعهم إليه فيما يعرض لهم لا يسوغ لأي واحد أن يعطي رأياً من عنده، في أي حادثة من الحوادث. ولذلك كانوا إذا عرضت الحادثة، أو شجر خلاف، أو خطر لأحدهم خاطر، رجعوا إلى الرسول،

وهو يعطيهم الرأي، ويفصل بينهم، ويجيب على أسئلتهم، تارة بآية وتارة بحديث. أما ما ورد من أن بعض الصحابة اجتهد في عصر الرسول، وقضى باجتهاده في بعض الخصومات، أو استنبط باجتهاده حكماً في بعض الوقائع، فإن ذلك لم يجعل هذه الاجتهادات مصدراً للأحكام الشرعية، وإنما كانت فهماً للشريعة، وبأمر من الرسول ﷺ، فهي تطبيق للشريعة، وهي مستمدة من الكتاب والسنة كما فهمها هؤلاء المجتهدون. ويدل على ذلك الوضع الذي حصلت فيه هذه الاجتهادات. فقد ورد أن النبي ﷺ بعث عليَّ بن أبي طالب ﷺ إلى اليمن قاضياً وقال له (إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء). وورد أن النبي ﷺ بعث معاذ بن جبل إلى اليمن وقال له (بم تقضي إذا عرض لك قضاء ولم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ما تقضي به؟ فقال معاذ اجتهد رأيي فقال الرسول الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله). وأرسل ﷺ حذيفة بن اليمان للقضاء بين جارين اختصما في جدار بينهما وادعى كل منهما أنه له. وقال ﷺ لعمرو بن العاص (احكم في هذه القضية. فقال عمرو أأجتهد وأنت حاضر؟ قال نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر).

فهذا كله ومثله يدل على أن ما حصل في أيام الرسول ﷺ من اجتهادات تصدر عن المسلمين في عهده، إنما كانت بأمره ﷺ ولذلك كان هو مصدرها. وعلى هذا فإن عهد الرسول ﷺ كان عهد وجود مصدر الثقافة الإسلامية كلها. واستمر ذلك منذ بعثته ﷺ حتى وفاته، في مدة لا تزيد على اثنتين وعشرين سنة وبضعة شهور، نزل فيها القرآن كله، وتمت بها السنة الشريفة، وهما النص الوحيد الذي يعتبر مصدراً للإسلام أفكاراً وأحكاماً وثقافة.

وبوفاة الرسول ﷺ في السنة الحادية عشرة للهجرة، ابتدأ عهد الصحابة، وهو عهد التفسير، وفتح أبواب الاستنباط فيما لا نص فيه من الوقائع. وقد رأى الصحابة أن نصوص القرآن والسنة لم تكن قد نشرت جميعها بين المسلمين نشراً عاماً يجعلها في متناول كل واحد منهم. لأن نصوص القرآن كانت مدوّنة في صحف خاصة محفوظة في بيت الرسول ومحفوظة في بيوت بعض الصحابة. والسنة لم تكن مدونة بعد. ورأوا أن نصوص الكتاب والسنة شرعت أحكاماً لحوادث وأقضية وقعت حين تشريعها، ولم تشرع أحكاماً لحوادث فرضية يحتمل وقوعها. وقد طرأت للمسلمين حاجات وحوادث وأقضية لم تطرأ في عهد الرسول، ولا يوجد فيما خلفه من نصوص ما ينص على حكمها، كما رأوا أن نصوص الكتاب والسنة ليس كل واحد من المسلمين أهلاً لأن يرجع إليها بنفسه ويفهم ما تدل عليه من الأحكام. لأن فهم العامة الذين لا يتوصلون لفهم النصوص إلا بواسطة من يُفْهِمَهُم إياها يقتضي وجود من يفهم الناس أحكام الإسلام. لذلك أدركوا أن عليهم أن ينشروا بين المسلمين القرآن الكريم وأحاديث الرسول، فقاموا بجمع القرآن ونسخوا عنه النسخ الكثيرة ونشرت بين المسلمين، واتخذوا الاحتياطات التي تكفل الوثوق من رواية السنة وتحري الرواة في نقلها. وأدركوا أيضاً أن عليهم أن يبينوا للمسلمين ما يحتاج إلى التبيين والتفسير من نصوص الكتاب والسنة. فأخذوا يعلمون الناس الدين. ثم رأوا أن يُفْتوا الناس فيما يطرأ عليهم من الوقائع والأقضية التي لا نص فيها. فأخذوا يستنبطون الأحكام التي تلزم للمسائل التي تحدث، وبذلك قاموا بواجب الدين خير قيام.

وقد كانت الطريقة التي سار عليها الصحابة في الأحكام الشرعية، هي أنهم إذا وجدوا نصاً في القرآن أو السنة يدل على حكم الواقعة التي طرأت لهم وقفوا عند

هذا النص، وقصروا جهودهم على فهمه والوقوف على المراد منه، ليصلوا إلى تطبيقه على الواقع تطبيقاً صحيحاً. وإذا لم يجدوا نصاً في القرآن والسنة يدل على حكم ما عرض لهم من الوقائع، اجتهدوا لاستنباط حكمه. وكانوا في اجتهادهم يعتمدون على فهمهم لنصوص الشريعة، ومعرفتهم فيها، التي اكتسبوها من مشافهة الرسول، ومشاهدتهم لنزول الآيات وتطبيقها على الوقائع. ويلاحظ من تتبع الوقائع التي اجتهدوا فيها، أنهم كانوا يقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون جلب المصلحة ودرء المفسدة علة للأحكام. و كانوا يعتبرون المصلحة التي دل عليها الشرع هي المصلحة، وكانوا يقيسون المصالح التي لم يرد نص عليها على المصالح التي فيها نص. وما كانوا يقولون برأيهم في المصلحة، لأن القول بالرأي منهي عنه. وقد نقل المؤرخون والمحدثون والفقهاء كثيراً من اجتهادات الصحابة، ومنها يتبين مبلغ تقيدهم بالشريعة، ومبلغ انطلاقهم في فهم الشريعة. فقد وقعت لعمر قصة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها. فتردد عمر: هل يقتل الكثير بالواحد؟ فقال له علي: أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلك. فعمل عمر برأي علي وكتب إلى عامله أن اقتلهما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم. ولما اختلفوا في المسألة المشتركة وهي التي توفيت فيها امرأة عن زوج وأم وإخوة لأم وإخوة أشقاء. كان عمر يعطي الزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث، فلا يبقى شيء للإخوة الأشقاء. فقيل له: هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة؟ فعدل عن رأيه وأشرك بينهم. وكانوا يتعرفون المصلحة التي جاء النص من أجلها، إذا كانت تفهم من النص. من ذلك أن الله تعالى قال ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية. فجعل الله المؤلفة قلوبهم مصرفاً من مصارف الزكاة. وقد ثبت أن النبي ﷺ كان

يعطي بعض الناس يتألف قلوبهم للإسلام. وبعد وفاة الرسول روي عن عمر منع إعطاء المؤلفة قلوبهم وقال لهم «إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم فإن ثَبتُّم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف». فرأي عمر أن تأليف القلوب كان لضعف الدولة لأن كلمة تأليف القلوب تدل على ذلك، إذ متى تتألف القلوب إلا في حالة حاجتك إليها؟ فرأي عمر أن الحاجة إلى تأليف قلوبهم قد انتهت بعزة الإسلام، وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم فذهبت العلة، وبذلك يذهب الحكم.

وكان الصحابة يتحرون ويسألون عن النصوص الشرعية من الناس فيما لم يعرفوا. فقد كانوا رضوان الله عليهم وهم مجتمعون في الحجاز يبحثون في الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا فيها حكم المسألة التي يبحثون عنها سألوا المسلمين عما إذا كان يعلم أحد أن رسول الله ﷺ قد قضى في هذه المسألة بقضاء. ولذلك كان يرجع بعضهم إلى بعض، ويجتمعون لبحث قضيته وإعطاء رأي فيها. وقد كان أبو بكر وعمر يستنبطان الأحكام ويرجعان إلى الناس. فقد روى البغوي في مصابيح السنة قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يوجد في الكتاب. وعلم من رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله قضى في ذلك بقضاء فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر من رسول الله فيه قضاء فيقول أبو بكر «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا». فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس، وخيارهم فاستشارهم فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به. وروي أن عمر كان يستشير الصحابة مع فقهه، حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال: «ادعوا لي علياً وادعوا لي زيداً» فكان يستشيرهم ثم يفصل فيما اتفقوا عليه. وبهذه الطريقة من رجوع الصحابة لبعضهم، كان الاختلاف في

الآراء بين الصحابة نادراً، لأن كل واحد منهم يبدي للآخر ما عنده من وجوه النظر، وما يستدل به من أدلة. ووجهتهم جميعاً الحق والصواب، ويرجع بعضهم إلى بعض. وإنهم وإن اختلف رأيهم في بعض الأحكام، ولكنه اختلاف نادر واختلاف في الفهم لا في طريقة الفهم.

ولما اتسعت الفتوحات وتفرق الصحابة في مختلف الأمصار، وصار غير ميسور أن يجتمع هؤلاء الصحابة كلما عرضت واقعة لا نص فيها، انفرد كل صحابي في إعطاء رأيه، دون أن يبديه لغيره، أو يرجع إلى غيره، لتعذر الاجتماع مع تباعد الأمصار، وضرورة إعطاء الرأي في الحادثة الواقعة في المصر ليقضي بها. وقد كان بكل مصر من أمصار المسلمين واحد أو أكثر من الصحابة، وكانوا المرجع في الأحكام، فكانوا يستنبطون الأحكام التي لا نص فيها، ويتولون بيان وتفسير النصوص كما يتولون تعليم الناس الكتاب والسنة. ولم تكن السنة قد دونت بعد، لذلك اختلفت آراء الصحابة في الواقعة الواحدة، وكان لكل منهم دليل على الرأي الذي استنبطه وأفتى به. إلا أن جميع هذه الآراء أحكام شرعية مقبولة عندهم جميعاً، لأن اختلافهم إنما كان في الفهم فقط. أما طريقتهم في الاجتهاد فهي واحدة، وهي اعتبار النص من القرآن والحديث والتحري عن النصوص، وجعل المصالح المعتبرة هي المصالح التي دل عليها الشرع، وقياس المسائل والمصالح. فكانت وحدة طريقتهم في الاجتهاد لا تجعل لهذا الاختلاف في الفهم أي أثر. بل على العكس كان سبباً من أسباب نمو الفقه واتساعه. وكانت فتاويهم على قدر ما وقع من الحوادث والأقضية. ولم تتسع مسافات الخلاف بينهم ولم تتجاوز الفروع. ويرجع سبب الاختلاف في الفروع بين الصحابة إلى سببين اثنين:

الأول: أن أكثر نصوص القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على المراد منها بل هي ظنية الدلالة. وكما تحتمل أن تدل على هذا المعنى، تحتمل أن تدل على معنى آخر بسبب أن في النص لفظاً مشتركاً لغة بين معنيين أو أكثر، أو أن لفظاً عاماً يحتمل التخصيص، فكل مجتهد منهم يفهم حسب ما ترجح عنده من القرائن.

الثاني: أن السنة لم تكن مدوّنة، ولم تجمع الكلمة على مجموعة منها وتنتشر بين المسلمين، لتكون مرجعاً لهم على السواء. بل كانت تتناقل بالرواية والحفظ. وربما علم منها المجتهد في مصر، ما لم يعلمه المجتهد في دمشق. وكثيراً ما كان يرجع بعض المجتهدين منهم عن فتواه، إذا علم من الآخر سنة لم يكن يعلمها. فأدى ذلك إلى الاختلاف في الفروع، ولكن الأدلة والأصول لم يختلفوا فيها، ولذلك لم تختلف طريقتهم في الاجتهاد.

وبالجملة كان الصحابة رضوان الله عليهم علماء بالشريعة. فقد تعلموا القرآن وتلقوا الحديث، واطلعوا بأنفسهم على تنفيذ أحكام الإسلام، باختلاطهم بصاحب الرسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام. وكانوا يحكمون الناس ويقضون بينهم ويعلمونهم دينهم، وكانوا لأهل البلاد التي يسكنونها مناراً وعلى الشريعة أمناء، وفي الدعوة إلى الإسلام مؤمنين صادقين. يقرئون الناس القرآن ويعلمونهم الشرائع والأحكام. وكانوا يسيرون في تعليم الناس الإسلام سيراً عملياً. فيعلمون الناس الإسلام وأحكامه، والطريقة التي ينتفعون بها في معالجة مشاكل الحياة بتلك الأحكام، فكانوا حكاماً، وكانوا في نفس الوقت معلمين. وأقبل الناس على الصحابة يتلقون عنهم الثقافة، ويأخذون الإسلام، ويفهمون الأحكام. وقد أطلق على ما بينوه من آراء في الأحكام (فتاوى)، وحفظت الفتوى عن مائة ونيف وثلاثين من أصحاب رسول الله ما بين رجل وامرأة. وكان أكثرهم في ذلك علماً وإعطاء رأي سبعة، أطلق

عليهم أنهم المكثرون وهم: عمر وعلي وابن مسعود وعائشة وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وكان الخلفاء والولاة وسائر الحكام فقهاء في الأحكام، علماء بالشريعة، مشتغلين بالفتوى، ولذلك كان الإسلام يتجسد فيهم. فعقولهم عامرة بثقافته، وأفكارهم تصدر عن هذه الثقافة، ومفاهيمهم التي يصدقونها معانٍ لهذه الأفكار، وهم الذين ينفذون هذه الأوامر والنواهي والأحكام. فكان الخليفة والوالي يفكر ويعمل، ويفهم ويحكم. ولذلك كانت أعمالهم صائبة، وأمورهم مستقيمة، ونفوسهم سامية، ولهجاتهم في الحديث إلى الناس صادقة، وأحكامهم ملتزمة خطة الإسلام بكل دقة. وقد لزم الصحابة جماعة من التابعين وأخذوا عنهم القرآن ورووا عنهم السنة وحفظوا فتاويهم، وفهموا طرق استنباطهم للأحكام. ومنهم من كان يفتي في حياة الصحابة مثل سعيد بن المسيب في المدينة، وسعيد بن جبير في الكوفة. ولذلك نجد حين انقرض الصحابة، خلفهم في الفقه والاستنباط التابعون، فكانوا يستنبطون الأحكام حسب اجتهادهم. وكانوا ينظرون أولاً في كتاب الله وسنة رسول الله، فإن لم يجدوا فيهما يدرسوا فتاوى الصحابة. وكانت لهم آراء في فتاوى الصحابة من الناحية الفقهية ويرجحون قولاً على قول، ويأخذون بقول بعضهم، وقد يخالفون الصحابة. وكانت طريقة استنباط الأحكام عند التابعين هي طريقة الصحابة، ولذلك كانت فتاويهم على قدر ما وقع من الحوادث والأقضية، دون وجود أي فرض من الفروض، بل بقدر الحوادث تجد الفتاوى. ولم تتسع مسافات الخلاف بينهم، ولم تتجاوز أسباب الخلاف التي اختلف عليها الصحابة، وهي تتعلق بفهم النص لا في الأدلة الشرعية. ولذلك لم يكن بين المسلمين أي خلاف له أي أثر في الحياة.

أثر المنازعات والمناظرات في الفقه الإسلامي

لقد وقع في عهد الصحابة والتابعين حادثان: أحدهما فتنة عثمان، والثاني المناظرات التي حصلت بين العلماء. فنتج عن ذلك اختلاف في أنواع الأدلة الشرعية، أدى إلى وجود أحزاب سياسية جديدة، وأدى إلى وجود مذاهب فقهية متعددة، وذلك أنه بعد أن قتل عثمان بن عفان ﷺ، وبويع بالخلافة علي بن أبي طالب، ونازعه عليها معاوية بن أبي سفيان، واشتعلت الحرب بين الفريقين وانتهت إلى تحكيم الحكمين، نتج عن هذا أن نشأت أحزاب سياسية جديدة لم تكن من قبل، وصارت لهذه الأحزاب آراء جديدة. وقد ابتدأ الرأي سياسياً بشأن الخليفة والخلافة، ثم شمل كثيراً من سائر الأحكام. فقد نشأت جماعة من المسلمين نقموا من عثمان سياسته في خلافته، ونقموا من عليّ قبوله التحكيم، ونقموا من معاوية توليه الخلافة بالقوة. فخرجوا عليهم جميعاً. وكان رأيهم أن خليفة المسلمين يجب أن يبايعه المسلمون بمحض اختيارهم دون إكراه ولا إجبار. وأن كل من توفرت فيه الكفاية للخلافة يصح أن يكون خليفة، وأن يبايعه المسلمون وتنعقد الخلافة له ببيعته ما دام رجلاً مسلماً عدلاً، ولو كان عبداً حبشياً. وأنه لا تجب طاعة الخليفة إلا إذا كان أمره في حدود الكتاب والسنة. وكان هؤلاء لا يأخذون بالأحكام التي وردت في أحاديث رواها عثمان أو عليّ أو معاوية، أو رواها صحابي ناصر واحداً منهم، وردوا كل أحاديثهم وآراءهم وفتاويهم. ورجحوا كل ما رووا عمن يرضونهم، ويعتبرون آراءهم، وعلماءهم دون غيرهم، ولهم فقه خاص، وهؤلاء هم الخوارج. ونشأت جماعة أخرى من المسلمين أحبوا علي بن أبي طالب ﷺ وأحبوا ذريته، ورأوا أنه هو وذريته أحق بالخلافة من كل أحد. وأنه هو الوصي الذي أوصى إليه الرسول بالخلافة من بعده. وقد ردوا أحاديث كثيرة رواها عن الرسول جمهور الصحابة. ولم

يعولوا على آراء الصحابة وفتاويهم، وعولوا فقط على الأحاديث التي رواها أئمتهم من آل البيت، والفتاوى التي صدرت عنهم، وكان لهم فقه خاص، وهؤلاء هم الشيعة. وأما جمهرة المسلمين فإنهم لم يذهبوا لما ذهبت إليه الأحزاب المذكورة، ورأوا أن الخليفة يبايع من قريش إن وجد، ويحملون كل إكبار ومحبة وولاء لجميع الصحابة دون استثناء، ويؤولون ما كان بينهم من خصومات بأنها كانت اجتهادية في أحكام شرعية ظنية، لا ترتبط بكفر وإيمان. وكانوا يحتجون بكل حديث صحيح رواه صحابي بلا تفريق بين الصحابة، إذ الصحابة عندهم كلهم عدول، ويأخذون بفتاوى الصحابة وآرائهم جميعاً. وبهذا كانت أحكامهم لا تتفق مع أحكام الأحزاب السياسية الأخرى في عدة موضوعات، لاختلافهم في الحكم، وفي طريقة الاستنباط، وفي أنواع الأدلة.

ومن ذلك يتبين أن الفتنة حين حصلت أوجدت حالة سياسية وفقهية أدت إلى اختلاف كان له أثره في التاريخ، ولكنه لم يكن اختلافاً على الشريعة وإنما كان اختلافاً في فهم الشريعة. ولذلك كان المختلفون جميعهم مسلمين، وإن تجاوز اختلافهم الفروع والأحكام، إلى الأصول والأدلة وطريقة الاستنباط.

أما المناظرات التي حصلت بين العلماء، فقد أدت إلى اختلافات فقهية، ولم تؤد إلى اختلافات سياسية. لأنها لم تكن اختلافاً في الخليفة والخلافة ونظام الحكم، وإنما كانت اختلافاً في الأحكام وطريقة استنباطها. وأساس ذلك، أنه قد وقعت بين بعض المجتهدين مناظرات واختلافات، أدت إلى وجود اختلاف بينهم في طريقة الاجتهاد. فقد وقعت في المدينة بحوث إسلامية في استنباط الأحكام بين ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وبين محمد بن شهاب الزهري، أدت إلى أن كثيرين من فقهاء المدينة كانوا يفارقون مجلس ربيعة، وإلى إنهم لقبوه بربيعة الرأي. ووقع في الكوفة مثل هذا بين

إبراهيم النخعي وبين الشعبي. فتكونت من هذه المناظرات عدة آراء في طريقة استنباط الأحكام، حتى صار المجتهدون مختلفي الطرق في الاجتهاد. وفي منتصف القرن الثاني للهجرة برزت هذه الطرق في الاجتهاد، وبرز الاختلاف بينها، وتكونت عدة آراء. وكان يلازم التابعين جماعة من العلماء والمجتهدين، فساروا على طريقتهم. إلا أن الذين جاؤا بعدهم اتسعت مسافة الخلاف بينهم، ولم تقف أسباب اختلافهم عند حد الفهم، بل تجاوزوها إلى أسباب تتصل بالأدلة الشرعية والمعاني اللغوية. وبهذا كان اختلافهم في الفروع والأصول، وصاروا فرقاء لكل فريق مذهب، فتكونت من جراء ذلك المذاهب، وكانت كثيرة أكثر من أربعة وخمسة وستة ويزيد. ويرجع اختلاف طريقة الاجتهاد عند المجتهدين إلى اختلافهم في أمور ثلاثة: الأول في المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، والثاني في النظرة إلى النص الشرعي، والثالث في بعض المعاني اللغوية التي تطبق في فهم النص.

أما الأول فهو يرجع إلى أربعة أمور:

١- طريق الوثوق بالسنة والميزان الذي ترجح به رواية على رواية: وذلك أن الوثوق بالسنة يقوم على الوثوق بروايتها وكيفية روايتها. وقد اختلف المجتهدون في طريق هذا الوثوق. فمنهم من يحتجون بالسنة المتواترة والمشهورة، ويرجحون ما يرويه الثقات من الفقهاء. وترتب على هذا أنهم جعلوا المشهور في حكم المتواتر، وخصوا به العام في القرآن. ومنهم من يرجحون ما عليه أهل المدينة بدون اختلاف، ويتركون ما خالفه من خبر الآحاد. ومنهم من يحتجون بما رواه العدول الثقات سواء أكانوا من الفقهاء أو من غير الفقهاء، ومن آل البيت أو من غيرهم، وافق عمل أهل المدينة أو خالفه. ومنهم من يرى أن رواة الحديث غير معتبرين، إلا إذا كانوا من أئمتهم، ولهم طريقة خاصة في رواية الحديث وفي اعتباره وفي الأخذ به، ولهم رواة

معينون يعتمدونهم ولا يعتمدون غيرهم. وقد اختلف بعض المجتهدين في الحديث المرسل، وهو ما رواه التابعي عن الرسول مباشرة مسقطاً الصحابي، فمن المجتهدين من يحتج بالحديث المرسل، ومنهم من لا يحتج به.

فهذا الاختلاف في طريق الوثوق بالسنة أدى إلى أن بعضهم احتج بسنة لم يحتج بها آخر، وبعضهم رجح سنة مرجوحة عند الآخر. وهذا حمل على الاختلاف في الكيفية التي تتخذ فيها السنة دليلاً شرعياً، فحصل الخلاف في الأدلة الشرعية.

٢- في فتاوى الصحابة وتقديرها: فإن المجتهدين والأئمة اختلفوا في الفتاوى الاجتهادية التي صدرت من أفراد الصحابة، فمنهم من يأخذ بأي فتوى من هذه الفتاوى، ولا يتقيد بواحدة معينة، ولا يخرج عنها جميعها. ومنهم من يرى أنها فتاوى اجتهادية فردية، صادرة من غير معصومين، فله أن يأخذ بأي فتوى منها، وله أن يفتي بخلافها كلها، ويرى أنها أحكام شرعية مستنبطة لأدلة شرعية. ومنهم من يرى أن بعض الصحابة معصوم يؤخذ رأيه دليلاً شرعياً، فأقواله أقوال النبي وأفعاله أفعال النبي وتقاريره تقارير النبي. أما غيره من الصحابة فهو غير معصوم، فلا يؤخذ رأيه مطلقاً، لا باعتباره دليلاً شرعياً، ولا باعتباره حكماً شرعياً. ومنهم من يرى أن بعض الصحابة لا يؤخذ عنه لاشتراكهم في الفتنة، والذين لم يشتركوا في الفتنة يؤخذ عنهم. ومن هنا نشأ وجه آخر من اختلاف الرأي في الأدلة.

٣- في القياس: فإن بعض المجتهدين أنكروا الاحتجاج بالقياس، ونفوا أن يكون دليلاً شرعياً. ومنهم من يحتجون بالقياس وعدّوه دليلاً شرعياً بعد القرآن والسنة والإجماع. ولكنهم مع اتفاقهم على أنه حجة اختلفوا فيما يصلح أن يكون علة للحكم. وما يبنى عليه القياس. ومن هنا نشأ اختلاف الرأي في الأدلة.

٤- الإجماع: اتفق المسلمون على اعتبار الإجماع حجة. فمنهم من يرى أن إجماع الصحابة حجة، ومنهم من يرى إجماع آل البيت حجة. ومنهم من يرى أن إجماع أهل المدينة حجة. ومنهم من يرى أن إجماع أهل الحل والعقد حجة. ومنهم من يرى أن إجماع المسلمين حجة. ومن هؤلاء من يرى أن الإجماع حجة لأنه اجتماع الرأي، ولذلك لو اجتمعوا وأعطوا رأياً يعتبر إجماعاً يحتج به. ومنهم من يرى أن الإجماع المعتبر حجة لا لأنه اجتماع الرأي بل لأنه يكشف عن دليل. فالصحابة أو آل البيت أو أهل المدينة قد صحبوا الرسول ورأوه، وهم عدول، فإذا قالوا برأي شرعي ولم يرووا دليله اعتبر قولهم هذا كاشفاً أن هذا القول قد قاله الرسول، أو عمله، أو سكت عنه، فرووا الحكم ولم يرووا الدليل لشهرته لديهم. ولذلك كان معنى كون الإجماع عندهم حجة أنه يكشف عن دليل. ولذلك لا يعتبر اجتماعهم وتذاكرهم في أمر ثم إعطاء رأيهم إجماعاً، بل الإجماع هو أن يقولوا الرأي دون توافق عليه. ومن هنا جاء أيضاً اختلاف الآراء في الأدلة.

فهذه الأمور الأربعة باعدت شقة الخلاف بين المجتهدين، فلم تعد اختلافاً في فهم النص، كما كانت الحال في عصر الصحابة والتابعين، بل تجاوزت ذلك إلى الاختلاف في طريقة الفهم. وبعبارة أخرى لم يعد اختلافاً في الأحكام، وإنما تجاوز ذلك وصار اختلافاً في طريقة استنباط الأحكام. ولذلك نجد أن بعض المجتهدين يرى أن الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة وقول الإمام علي ﷺ وإجماع آل البيت والعقل. وبعضهم يرى أن الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا. وبعضهم يرى أن الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال. ومنهم من يرى أن الأدلة الكتاب والسنة والإجماع. ومنهم من يرى أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع

والقياس والمصالح المرسلة إلخ... ولذلك اختلفوا في الأدلة الشرعية، فأدى ذلك إلى اختلاف طريقة الاجتهاد.

أما الأمر الثاني الذي يرجع إليه اختلاف طريقة الاجتهاد فهو النظرة إلى النص الشرعي، فإن بعض المجتهدين يتقيد بفهم العبارة التي ترد في النص الشرعي، ويقف عند حد المعاني التي تدل عليها ويتقيدون بها، وسموا أهل الحديث. وبعضهم ينظر إلى ما تدل عليه العبارة التي ترد في النص من معانٍ معقولة زيادة على معاني الألفاظ، وسموا أهل الرأي. ومن هنا قال الكثيرون إن المجتهدين انقسموا إلى قسمين: أهل الحديث وأهل الرأي. وليس معنى هذا الانقسام أن أهل الرأي لا يصدرون في تشريعهم عن الحديث، وأن أهل الحديث لا يصدرون في تشريعهم بالرأي، بل كلهم يأخذ بالحديث والرأي لأنهم جميعاً متفقون على أن الحديث حجة شرعية، وأن الاجتهاد بالرأي بفهم معقول النص حجة شرعية. والذي يبدو للمدقق أن القضية ليست أصحاب الحديث أو الرأي، وإنما القضية هي البحث في الدليل الذي يستند إليه الحكم الشرعي. وذلك أن المسلمين يستندون إلى كتاب الله وسنة رسوله فإن لم يجدوا ذلك فيهما صريحاً، اعملوا رأيهم في استنباط ذلك منهما، فكان الحكم الذي يرد في كتاب الله صريحاً مثل ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ يعتبر دليله كتاب الله. والذي يرد في الحديث صريحاً مثل «لا يبع أحدكم على بيع أخيه» يعتبر دليله حديثاً. وأما ما عدا ذلك، مثل تحريم الإجارة عند أذان الجمعة، ومثل جعل الأرض المفتوحة رقبتها لبيت المال ومنفعتها للناس وما شاكل ذلك، يعتبر رأياً ولو كان مستنداً إلى الكتاب والسنة. ولهذا كانوا يدعون كل ما لم يكن فيه نص صريح رأياً، وإن عمل فيه بواسطة حكم كلي، أو استنبط من الكتاب والسنة. والحقيقة أن هذا الرأي الذي

عمل فيه بواسطة قاعدة عامة، أو استنبط من مفهوم النص الوارد في الكتاب والسنة لا يسمى رأياً، بل هو حكم شرعي، لأنه قول مستند إلى دليل، فهو تمسك بدليل.

والأصل في انقسام المجتهدين إلى أهل حديث وأهل رأي، يرجع إلى أن بعض الفقهاء أمعنوا النظر في الأسس التي بني عليها الاستنباط. وتبين لهم أن الأحكام الشرعية معقول معناها، وهي نزلت لمعالجة مشاكل الناس وتحقيق المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم. ولهذا لا بد أن تفهم النصوص فهماً واسعاً، يشمل جميع ما تدل عليه العبارة، وعلى هذا الأساس صاروا يفهمون النصوص ويرجحون نصاً على آخر، ويستنبطون فيما لا نص فيه. وبعض الفقهاء عنوا بحفظ خبر الآحاد وفتاوى الصحابة واتجهوا في استنباطهم إلى فهم هذه الأخبار والآثار في حدود نصوصها، ويطبقونها على ما يحدث من الحوادث. ومن ذلك نشأ الاختلاف في اعتبار النصوص أدلة شرعية، وفي اعتبار العلة وعدم اعتبارها.

والأصل في مسألة الرأي أنه وردت أدلة تنهى عن الرأي. ففي صحيح البخاري عن عروة بن الزبير قال «حج علينا عبد الله بن عمرو بن العاص فسمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه انتزاعاً ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون). وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله). وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ (من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار). فهذه الأحاديث صريحة في ذم الرأي. ولكن ليس هو الرأي الذي كان عليه فقهاء الرأي كالحنفية. بل الرأي المذموم هو القول بالشريعة دون سند. أما الرأي الذي يستند إلى أصل شرعي، فإن الأحاديث والآثار

دالة على إنه حكم شرعي وليس أخذاً بالرأي المذموم. فقد جوز النبي ﷺ للحاكم أن يجتهد رأيه، وجعل له على خطئه في اجتهاد الرأي أجراً واحداً إذا كان قصده معرفة الحق واتباعه. وأمر النبي ﷺ الصحابة يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً فنظروا إلى اللفظ، وأقر الرسول الفريقين كل واحد منهما على رأيه. وعن معاذ (أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال (كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله). فهذا الرأي هو الذي سار عليه الفقهاء والمجتهدون أصحاب الرأي عملاً بالسنة، وهو الرأي الذي يستند إلى النص. فهم أيضاً أهل الحديث وإن سموا أهل الرأي. حتى إن الحنفية الذين اشتهروا أنهم أهل الرأي مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن الحديث الذي دون الصحيح وهو الحسن أولى من القياس والرأي، فقدم حديث القهقهة مع أنه حديث حسن على القياس والرأي ومنع قطع يد السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيها لم يصل درجة الصحيح بل هو حسن، مما يدل على أن الرأي عندهم هو فهم النص والقياس. وجعلوه أقل مرتبة من الحديث الحسن، فضلاً عن الحديث الصحيح. وهذا يدل على أن المراد بالرأي هو فهم النص والرأي المستند إلى النص. فأهل الرأي هم أهل حديث أيضاً.

وأما الأمر الثالث الذي أدى إلى الاختلاف في طريقة الاستنباط فهو بعض المعاني اللغوية التي تطبق في فهم النصوص، فقد نشأ من استقراء أساليب اللغة

العربية، وما تدل عليه، اختلاف بين المجتهدين. فمنهم من رأى أن النص حجة على ثبوت حكمه في منطوقه، وعلى ثبوت خلاف هذا الحكم في مفهومه المخالف. ومنهم من رأى أن العام الذي لم يخصص قطعي في تناول جميع أفراده، ومنهم من يرى أنه ظني، ومنهم من يرى أن الأمر المطلق للإيجاب، ولا ينصرف عنه إلا بقرينة فيصبح الأمر واجب الفعل، ومنهم من يرى أن الأمر لمجرد طلب الفعل، والقرينة هي التي تبين الإيجاب أو غيره. وعلى ذلك نشأ الاختلاف في فهم النصوص وأدى إلى الاختلاف في طريقة الاجتهاد.

وهكذا نشأ بعد طبقة التابعين الاختلاف في طريقة استنباط الأحكام، وصارت لكل مجتهد طريقة خاصة. وقد نشأ عن هذا الاختلاف في طريقة الاستنباط، وجود مذاهب فقهية متعددة أدت إلى نمو الثروة الفقهية، وجعلت الفقه يزدهر ازدهاراً كلياً، وذلك لأن الخلاف في الفهم طبيعي، وهو يساعد على نمو الفكر. وقد كان الصحابة يخالف بعضهم بعضاً فقد خالف عبد الله بن عباس علياً و عمر وزيد بن ثابت مع أنه أخذ عنهم، وخالف كثير من التابعين بعض الصحابة، وإنما أخذوا العلم عنهم. وخالف مالك كثيراً من أشياخه، وخالف أبو حنيفة جعفر الصادق في بعض المسائل، مع إنه أخذ عنه. وخالف الشافعي مالكاً في كثير من المسائل، مع أنه أخذ عنه. وهكذا كان العلماء يخالف بعضهم، والتلاميذ يخالفون أشياخهم وأساتذتهم وما كانوا يعدون ذلك سوء أدب، أو خروجاً عن أشياخهم. وذلك لأن الإسلام حث على الاجتهاد، فكان لكل عالم أن يفهم ويجتهد، وأن لا يتقيد بصحابي أو تابع، ولا برأي شيخ أو أستاذ.

ازدهار الفقه الإسلامي

كان المسلمون في جملتهم يقلدون المجتهدين على اختلافهم، لأن اختلافهم أساسه الدليل الشرعي. فكان يعتبر فهم كل مجتهد لخطاب الشارع حكماً شرعياً في حقه، وفي حق من قلده. لأن خطاب الشارع هو الحكم الشرعي، ولا سبيل للوصول إلى الحكم الشرعي إلا بفهم الخطاب. فكان خطاب الشارع حكماً شرعياً، وكان فهم خطاب الشارع حكماً شرعياً، ولكن في حق الفاهم، وفي حق من يقلدونه في هذا الفهم. فكان الذين يصلون إلى فهم خطاب الشارع يجتهدون. أما الذين لم يصلوا إلى رتبة الاجتهاد يقلدون في الأحكام من وصلوا إلى رتبة الاجتهاد واجتهدوا. ولم يكن الأمر أمر تقليد شخص الفقيه، كما لم يكن أمر تقليد مذهب من المذاهب، بل كان أخذ الحكم الشرعي الذي استنبطه الفقيه والعمل به. لأن المسلم مأمور باتباع الحكم الشرعي فقط والعمل به، وليس مأموراً باتباع مذهب أو شخص، أو العمل بمذهب من المذاهب، أو اتباع شخص من الأشخاص. وإذا استطاع أن يصل إلى الحكم الشرعي باجتهاده فعل، وإلا أخذ حكماً استنبطه غيره. وكان المجتهدون في العصور الأولى يعدون بالآلاف. ولهذا نجد أن المجتهدين الذين كان المسلمون يقلدونهم لم يكونوا محصورين بأربعة مذاهب أو خمسة أو ستة أو أي عدد، بل كانت هنالك مذاهب كثيرة ومجتهدون متعددون. وكان كل جماعة يقلدون أحكاماً استنبطها كل مجتهد سواء أكان له مذهب أم لم يكن له مذهب. فمثلاً عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري، إلا الشيعة فقد كان عملهم على مذهب جعفر الصادق. وكان عمل أهل مكة على فتاوى ابن جريج، وأهل المدينة على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عثمان، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي، وأهل مصر على فتاوى ابن سعد، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك،

وبعض أهل اليمن على فتاوى زيد بن الحسين. وكان كثير من المسلمين على فتاوى سعيد بن المسيب وابن أبي ليلى وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري والحسن البصري والليث بن سعد وسفيان بن عيينه وإسحق بن راهويه وأبي ثور وداود الظاهري وابن شبرمة وابن جرير الطبري. وكل هؤلاء مجتهدون وأصحاب مذاهب. وكان لكل مذهب من هذه المذاهب طريقة في الاجتهاد، ورأي معين في الأحكام. وكان كثير من المجتهدين والأئمة قضاة وحكاماً في البلدان، فأدى اختلاف الأئمة والقضاة والحكام إلى الاختلاف في الأحكام، كل يحكم برأيه هو أو برأي فقيه يرى رأيه. فحدث من ذلك وجود أقضية مختلفة في الدولة وكان من جراء هذا أنْ وجد في بعض العلماء ميل ظاهر نحو توحيد الأحكام التي يُقْضَى بها، وإصدار أمر من الخليفة بالتزامها، وكان بعض العارفين بأحوال المجتمع حينئذ يرى وضع كتاب جامع يرجع إليه القضاة وغيرهم، تخفيفاً عن القضاة وتيسيراً للمتقاضين. وقد كتب ابن المقفع إلى الخليفة المنصور كتاباً في هذا الشأن جاء فيه «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين البصرة والكوفة وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال. فيستحل الدم والفرج بالبصرة ويحرمان بالكوفة ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ويحرم في ناحية أخرى. غير أنه على كثرة ألوانه نافذ في المسلمين في دمائهم وحرمهم يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم. فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه الذي يفهمه ويعتزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ

حكماً واحداً صواباً ورجونا أن يكون اجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه. ثم يكون ذلك من إمام آخر آخر الدهر». إلا أن هذا الكتاب لم يعمل به المنصور وإن تأثر به. وقد حمله تأثره على حمل الفقهاء والمحدثين على تدوين ما وصل إليهم حتى أصبح للناس مراجع يرجعون إليها. وسبب عدم عمل المنصور برأي ابن المقفع في وضع دستور وقوانين للدولة تجمع الناس على أحكام معينة، ما حصل بينه وبين مالك. فقد روى ابن سعد في «الطبقات» عن مالك بن أنس قال «لما حج المنصور قال لي: قد عزمت على أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ ثم ابعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره. فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم». فكان من جراء ذلك أنه لم توحد المذاهب والآراء وبقي للناس الاجتهاد والرأي في أخذ الحكم الذي يرون، وبقي الخيار للقضاة والحكام أن يحكموا بما يرون، وكان من جراء هذا أن كان لكل إمام من أئمة الفقه تلاميذ صاروا يتتبعون آراءه ويشرحون مذهبه. وتغيرت النظرة لهذا الخلاف الذي كان يحصل فصار علماً خاصاً سموه «علم الخلاف» يتدارسونه كما يتدارسون أصول الفقه. وقالوا إن اختلاف الأئمة رحمة. وكان تلاميذ كل إمام يتوسعون في الفروع. وكان هذا التوسع هو الذي أبقى مذاهب بعض المجتهدين وسبب انقراض بعضها. فالأوزاعي والحسن البصري والثوري وابن جرير الطبري من أكبر الأئمة وأكثرهم علماً وأوسعهم اجتهاداً. ولكن لم يتوسعوا في الفروع واقتصروا على الأصول، ولم يكن لهم تلاميذ يشرحون مذاهبهم، ولذلك لم يعمل بها ولم تنتشر. أما باقي الأئمة كأبي حنيفة وجعفر الصادق وزيد بن الحسين والشافعي وأحمد بن حنبل ومالك فكان لهم تلاميذ

وكان لهم أتباع فدونت مذاهبهم وبقيت. فإن جعفر الصادق على ما كان من التضييق عليه وعلى غيره من آل عليّ من قبل أبي جعفر المنصور، فإنه استنبط أحكاماً وكان له تلاميذ من الشيعة وغيرهم، وقد دونوا آراءه ونظروا إليها نظرة تقرب من النظرة إلى السنة. وقد انتشر مذهبه في كثير من بقاع الأرض. وأن أبا حنيفة كان له تلاميذ كثيرون أشهرهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر وكانوا جميعاً مجتهدين كأبي حنيفة. غير أنهم مزجوا مذهبهم بمذهبه وإليهم يرجع الفضل في تدوين مذهب أبي حنيفة. وكذلك الإمام مالك، فإنه كان في المدينة وكان له تلاميذ كثيرون وكان مشهوراً شهرة واسعة وخاصة في تدقيق الأحاديث ورجال الحديث، ولا سيما في كتاب «الموطأ». وقد كان تلاميذه من بعده يدونون فتاويه ويتوسعون في الفروع ويقولون في المسائل، وإليهم مع شهرته يرجع الفضل في انتشار مذهبه. وأما الشافعي فقد أقام صرح شهرته بيده في علم الفقه، يدل عليه ما يبدو في كتابه الكبير المسمى (الأم) الذي يعتبر مع كتابه (الرسالة) وكتاب (إبطال الاستحسان) في أصول الفقه، أعظم نموذج لليقظة الفكرية في ذلك العصر. وجاء تلاميذه من مثل الربيع والمزني، وساروا على هذه الطريق وبثوا آراءه وشرحوا مذهبه فانتشر أيما انتشار. وكذلك الإمام أحمد بن حنبل، فإنه مع غلبة الحديث على مذهبه، كان له تلاميذ شرحوا له مذهبه وبثوا آراءه. وقد كان لهؤلاء التلاميذ الفضل الأول لا في نشر مذاهب أساتذتهم وأئمتهم فحسب، بل في شرح الفقه وازدهاره حتى إنه يعتبر عصرهم أزهر من عصر الأئمة أنفسهم، لأن هذا العصر هو الذي حصلت فيه شروح الأحكام وتفصيل الأدلة. وهكذا اندفع الفقهاء في دراسة الفقه وشرحه ولا سيما علم أصول الفقه الذي هو الأساس الحقيقي للفقه. وظل أمر الفقه يشع حتى ازدهر أيما ازدهار، وكان أوج ازدهاره في القرن الرابع الهجري، بعد القرن الذي تكونت فيه المذاهب.

هبوط الفقه الإسلامي

بعد تلاميذ المجتهدين جاء اتساع المذاهب ومقلدوها، فلم يستمروا على الطريقة التي سار عليها الأئمة وأصحاب المذاهب في الاجتهاد واستنباط الأحكام، ولا على الطريقة التي سار عليها تلاميذ المجتهدين من تتبع الدليل وبيان وجه الاستدلال والتفريع على الأحكام وشرح المسائل. وإنما عني أتباع كل إمام، أو علماء كل مذهب بالانتصار لمذهبهم، وتأييد فروعه وأصوله بكل الوسائل. فلم يعنوا بتتبع صحة الدليل وترجيح الدليل الراجح على المرجوح ولو خالف مذهبهم، وإنما كانوا تارة يعنون بإقامة البراهين على صحة ما ذهبوا إليه وبطلان ما خالفه. وتارة كانت عنايتهم منصرفة إلى تأييد مذهبهم بالإشادة بالأئمة وأصحاب المذاهب. فشغل ذلك علماء المذاهب وصرفهم عن الأساس الأول وهو القرآن والحديث، وصار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث، إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه. وبهذا حصرت أبحاثهم في مذاهبهم وفترت هممهم عن الاجتهاد المطلق، وعن الرجوع إلى المصادر الأساسية لاستعداد الأحكام منها. وحصر همهم في الاجتهاد في المذهب، أو في المسألة الواحدة منه، أو تقليده تقليداً دون تبصر. وبلغ من تقليدهم أن قالوا كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا -أي مذهبهم- فهو مؤول أو منسوخ. وجعلوا تقليد مذهب من المذاهب فرضاً على المسلم، وأخذوا يدرسون في المعاهد الإسلامية كالأزهر الشريف، قول صاحب جوهرة التوحيد في وجوب التقليد:

وواجب تقليد حبر منهم كذا حكي القوم بلفظ يفهم

بل ذهبوا إلى إقفال باب الاجتهاد على المسلمين، وقالوا بعدم جواز الاجتهاد،

حتى صار كثير من العلماء ممن هم أهل للاجتهاد، وتوفرت فيهم أهلية الاجتهاد لا يجرؤون على الاجتهاد، وعلى القول إنهم مجتهدون. وقد بدأ هذا الانحطاط في أواخر القرن الرابع الهجري. إلا أنه كان في أول الأمر حتى نهاية القرن السادس الهجري وأوائل السابع، فيه شيء من الارتفاع. فقد وجد مجتهدون ووجد علماء في الوقت الذي كان أمثال القفَّال يقولون بإقفال باب الاجتهاد. ولكنه منذ أوائل القرن السابع الهجري حتى أواخر القرن الثالث عشر الهجري كان انحطاطاً تاماً، ولكنه كان في حدود الإسلام، فكان الانحطاط في التفكير، ولكن الآراء الفقهية كانت آراء إسلامية. أما بعد أواخر القرن الثالث عشر أي منذ سنة ١٢٧٤هـ. حتى الآن، فقد وصل الانحطاط إلى حد أن خلطت الأحكام الشرعية بالقوانين غير الإسلامية ووصل الحال إلى أبعد حد من حدود الانحطاط.

وقد كان من جراء هذا الانحطاط الفقهي، أنْ جر إلى عسر حمل الناس على إهمال الأحكام الشرعية. فبعد أن كانت الشريعة الإسلامية تسع العالم بأسره جعلوها تضيق عن أهلها، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها من القوانين الأخرى، فيما لا يرتقي إليها. وأصبح كثير من الأتقياء من المسلمين يتخاصمون إلى شريعة غير الشريعة الإسلامية. وكان في أواخر الدولة العثمانية من الجهل بالإسلام ومن جهلة الفقهاء، ما كان السبب الأكبر في تأخر المسلمين وزوال دولتهم. فقد كان هنالك فقهاء جامدون مستعدون للفتوى بتحريم كل جديد، وتكفير كل مفكر. ومن طريف ما وقع في ذلك من المضحكات المبكيات أنْ ظهرت قهوة البن فأفتى بعض الفقهاء بتحريمها، وظهر الدخان فأفتوا بتحريمه، ولبس الناس الطربوش فأفتى الفقهاء بتحريم لبسه، وظهرت المطابع وعزمت الدولة على طبع القرآن الكريم، فحرم بعض الفقهاء طبعه، وظهر التلفون فحرم بعض الفقهاء التكلم به، وجرت غير ذلك أمور،

حتى آل الأمر في الفقه الإسلامي أن جهل جهلاً تاماً عند المسلمين. وقد تحول الأمر من دراسة الأحكام الشرعية إلى دراسة القوانين الغربية، وأنشئت مدارس الحقوق، تلك المدارس التي يعتبر وجودها في بلاد المسلمين لطخة عار عليهم. وفي أواخر الدولة العثمانية -وقد كانت الدولة الإسلامية ورئيسها خليفة المسلمين- عمدوا للفقه الإسلامي يقلدون به الفقه الغربي في التقنين. فوضعوا المجلة سنة ١٢٨٦ هجرية قانوناً مدنياً وصدرت الإرادة السنية بالعمل بها في سنة ١٢٩٣هـ، وكانوا قبل قد وضعوا قانون الجزاء سنة ١٢٧٤هـ. وجعلوه محل الحدود والجنايات والتعزير، ووضعوا قانون التجارة سنة ١٢٧٦هـ. ثم وضعوا الدستور لإلغاء نظام الخلافة كله سنة ١٢٩٤هـ. ولكنه ألغي ثم أعيد سنة ١٣٢٦هـ. الموافق سنة ١٩٠٨م. ولكنهم حاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام وأبقوا نظام الخلافة. وهكذا انحط الفقه وتحول إلى قوانين وتركت الأحكام الشرعية وأخذت الأحكام من غير الإسلام بحجة موافقتها للإسلام، وسادت فكرة خاطئة أن كل ما يوافق الإسلام يؤخذ من أي إنسان، وانحطت همم العلماء وصاروا في جملتهم مقلدين. إلا أن ذلك كان يرى فيه ظل للإسلام. ولكن بعد زوال الخلافة، واستيلاء الكفار من الإنكليز والفرنسيين على البلاد، ثم صيرورة البلاد الإسلامية دولاً على الأساس القومي، عربياً كان أو تركياً أو إيرانياً أو غيره، مُحِيّ الفقه الإسلامي من الوجود في علاقات الناس، ومن التعلم والتعليم، ولم يبقَ يدرس إلا في بعض البلدان كالأزهر في مصر وكالنجف في العراق وكجامع الزيتونة في تونس، إلا أنه يدرس كما تدرس الفلسفة اليونانية. وبلغ الانحطاط حداً فظيعاً إذ زال الفقه الإسلامي من الوجود في علاقات المسلمين.

خرافة تأثير الفقه الروماني في الفقه الإسلامي

يزعم بعض المستشرقين الحاقدين على الإسلام، المبغضين للمسلمين، أن الفقه الإسلامي في العصور الأولى حين اندفع المسلمون في الفتوحات قد تأثر كثيراً بالفقه الروماني، والقانون الروماني. وقالوا إن هذا الفقه الروماني كان مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي، وقد استمد منه بعض أحكامه. وهذا يعني أن بعض الأحكام الشرعية التي استنبطت في عصر التابعين ومن بعدهم هي أحكام رومانية أخذها المسلمون عن الفقه الروماني. ويستدل هؤلاء المستشرقون على قولهم هذا بأنه كان في بلاد الشام مدارس للقانون الروماني عند الفتح الإسلامي في قيصرية على سواحل فلسطين وبيروت. وكان في بلاد الشام أيضاً محاكم تسير في نظامها وأحكامها حسب القانون الروماني، واستمرت هذه المحاكم في البلاد بعد الفتح الإسلامي زمناً، مما يدل على إقرار المسلمين لها وأخذهم عنها، وسيرهم حسب قوانينها ونظامها. وأيدوا نظرتهم هذه بافتراضات من عندهم، فقالوا من الطبيعي أن قوماً لم يأخذوا من الحضارة بحظ وافر كالمسلمين، إذا فتحوا بلاداً ممدّنة كبلاد الشام التي كانت تحت حكم الرومان نظروا ماذا يفعلون؟ وبم يحكمون؟ ثم اقتبسوا من أحكامهم. ثم قالوا ان المقارنة بين بعض أبواب الفقه الإسلامي وبعض أبواب الفقه الروماني والقانون الروماني، ترينا التشابه بين الاثنين، بل ترينا بعض الأحكام نقلت كما هي عن الفقه الروماني مثل "البيِّنة على من ادعى واليمين على من أنكر" ومثل كلمتي الفقه والفقيه. بل ذهب هؤلاء المستشرقون إلى أن الفقه الإسلامي أخذ عن التلمود أحكاماً كان التلمود أخذها عن الفقه الروماني، فيكون الفقه الإسلامي على حد زعمهم أخذ عن

الفقه الروماني مباشرة من مدارس الشام ومحاكمها، وأخذ عنه بواسطة التلمود في نقله عن التلمود.

هذا ما يزعمه المستشرقون دون أن يقيموا أي دليل عليه سوى مجرد الافتراض. وهذه الأقوال من هؤلاء المتشرقين فاسدة لعدة أسباب منها:

أولاً: لم يرو أحد عن المسلمين، لا المستشرقون ولا غيرهم، أن أحداً من المسلمين فقهاء أو غير فقهاء، قد أشار أية إشارة إلى الفقه الروماني، أو القانون الروماني، لا على سبيل النقد، ولا على سبيل التأييد، ولا على سبيل الاقتباس، ولم يذكره أحد لا بالقليل ولا بالكثير، مما يدل على أنه لم يكن موضع حديث، فضلاً عن أن يكون موضع بحث. وأن بعض المسلمين ترجموا الفلسفة اليونانية، ولكن الفقه الروماني لم تترجم منه أية كلمة أو جملة فضلاً عن كتاب، مما يبعث على الجزم أنه قد ألغي وطمس من البلاد بمجرد فتحها.

ثانياً: إنه في الوقت نفسه الذي يزعم المستشرقون أنه كان في بلاد الشام مدارس للفقه الروماني، ومحاكم تحكم بالقانون الروماني، كانت الشام غاصة بالمجتهدين من علماء وقضاة وحكام، فكان الطبيعي إذا حصل تأثر فإنه يحصل عند هؤلاء الفقهاء. ولكن الواقع أننا لا نجد في فقه هؤلاء المحفوظ عنهم أي تاثر بالفقه الروماني أو ذكر له، بل فقههم وأحكامهم مستندة إلى الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. ومن أشهر هؤلاء المجتهدين الإمام الأوزاعي، فقد عاش في بيروت التي يزعمون أنها موطن أكبر المدارس الرومانية في الشام، وقضى حياته فيها، ومات فيها. وقد دونت آراؤه في كثير من كتب الفقه المعتبرة، ففي الجزء السابع من كتاب الأم

للشافعي أحكام كثيرة للأوزاعي. ويتبين من قراءتها لأي إنسان بُعد الأوزاعي عن الفقه الروماني بُعد الأرض عن السماء، حتى أن مذهب الأوزاعي كما يتبين من فقهه نفسه، ومما روي عنه، هو من مذهب أهل الحديث، ويعتمد على الحديث أكثر من اعتماده على الرأي. ومثل الأوزاعي غيره من الفقهاء. فلو كان هنالك أي تأثر لظهر في هؤلاء الفقهاء.

ثالثاً: إن المسلمين يعتقدون أن الله خاطب في الشريعة الإسلامية جميع البشر. وأرسل سيدنا محمداً ﷺ إلى جميع الناس ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ ويعتبرون أن كل من لا يؤمن بالشريعة الإسلامية كافر، فهم يعتقدون أن أي حكم غير حكم الإسلام، هو حكم كفر يحرم عليهم أخذه. فمن يعتقد هذا الاعتقاد ويعمل به لا يمكن أن يأخذ غير حكم الإسلام، ولا سيما في العصر الأول عصر الفتوحات، حيث كان المسلمون حملة رسالة الإسلام يفتحون البلدان، ليحملوا دعوى الإسلام إليها. فهم يفتحون البلاد لانقاذ أهلها من حكم الكفر، فكيف يفتحونها ليأخذوا حكم الكفر الذي جاؤا ليزيلوه ويضعوا مكانه حكم الإسلام؟؟

رابعاً: انه ليس بصحيح أن المسلمين حين فتحوا البلاد كانوا أقل حضارة من البلاد المفتوحة. ولو كان ذلك صحيحاً لتركوا حضارتهم وأخذوا حضارة البلاد المفتوحة. لأن الفكر الأقوى هو الذي يؤثر لا الفكر الأضعف. والمشاهد المحسوس أن البلاد التي كان يحكمها الرومان كانت تحمل أفكاراً عن الحياة مناقضة للإسلام. فحين فتحها المسلمون ولم يكرهوا أهلها على اعتناق الإسلام، بل اكتفوا بأخذ الجزية من أهلها، ولكن قوة الفكر الإسلامي وسمو الحضارة الإسلامية، ما لبثت أن تغلبت على الأفكار الرومانية والحضارة الرومانية وإزالتها، وأصبح أهل البلاد مسلمين

يعتنقون الإسلام، ويعيشون على طريقته عن رضا واطمئنان، مما يدل على أن أفكار الإسلام قد محت الفقه الروماني والأفكار الرومانية وحلت محلها. وهذا الواقع الناطق يكذب المستشرقين في أن الحضارة الرومانية أقوى من الحضارة الإسلامية، ويكذبهم في أن الفقه الإسلامي تأثر بالفقه الروماني.

خامساً: أن كلمة فقه وفقيه، قد وردت في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف. ولم يكن المسلمون قد عرفوا أي اتصال تشريعي بالرومان. قال تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين). وسؤال الرسول لمعاذ حين أرسله إلى اليمن (بم تحكم) وأجابه معاذ بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم اجتهد رأيي هو فقه. وكذلك إرساله باقي الولاة ثم أقضية الصحابة، مدة تزيد عن ربع قرن هي فقه. فكيف يزعم أن كلمة فقه وفقيه أخذت عن الرومان؟ أما كلمة «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» فهي حديث قاله الرسول قبل أن يحصل أي اتصال تشريعي بالرومان، ووردت في كتاب عمر لأبي موسى في البصرة. ومعلوم أن عمر لم يحصل منه أي اتصال تشريعي بالرومان، فكيف يزعم أن المسلمين أخذوا كلمة فقه وفقيه، وقاعدة «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» عن الفقه الروماني وهم قالوها ووجدت عندهم منذ فجر الإسلام؟!

فمن هذا يتبين أن خرافة تأثر الفقه الإسلامي بالفقه الروماني لا أصل لها مطلقاً، وأنها دس من المستشرقين المعادين للإسلام الذين يأكل الحقد. صدورهم على المسلمين...

أما مسألة أخذ الفقه الإسلامي عن التلمود، فإن بطلانها ظاهر في حملة القرآن

على اليهود، وعلى تحريفهم التوراة والإنجيل المنزلين على سيدنا موسى وسيدنا عيسى، وأن ما بأيديهم كتبوه من عند أنفسهم، وليس هو من عند الله، فهو كذب محرف عن التوراة والإنجيل، وهذه الحملة يدخل فيها الحملة على التلمود وأنه من كتابتهم، وليس من عند الله، وذلك يناقض الأخذ عنه، علاوة على أن اليهود كانوا قبائل منفصلين عن المسلمين، لا يعيشون مع المسلمين، بل لا يختلطون بهم، فضلاً عن العداوة الدائمة بينهم وبين المسلمين، والحروب المتواصلة التي كان يشنها المسلمون عليهم حتى أخرجوهم من بينهم. وهذا يتناقض مع فكرة الأخذ عنهم.

والحقيقة، والواقع المحسوس، أن الفقه الإسلامي أحكام مستنبطة مستندة إلى الكتاب والسنة، أو إلى ما أرشد إليه الكتاب والسنة من أدلة، وأن الحكم إذا لم يكن مستنداً أصله إلى دليل شرعي، لا يعتبر من أحكام الإسلام، ولا يعتبر من الفقه الإسلامي.

فهرست الكتاب

القسم الأول: الشخصية

الشخصية الإسلامية ٦
تكوين الشخصية ١١
الثغرات في السلوك ١٤
العقيدة الإسلامية ١٨
معنى الإيمان بيوم القيامة ٣٣
نشأة المتكلمين ومنهجهم ٣٥
خطأ منهج المتكلمين ٤٣
كيف نشأت مسألة القضاء والقدر ٥١
القضاء ٦٦
القضاء والقدر ٦٨
الهدى والضلال ٨٠
انتهاء الأجل هو السبب الوحيد للموت ٨٥
الرزق بيد الله وحده ٩٣
صفات الله ٩٧
الفلاسفة المسلمون ١٠٥
الأنبياء والرسل ١٠٩
عصمة الأنبياء ١١٣

الوحي ١١٥
لا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً ١١٩
القرآن الكريم ١٣٠
جمع القرآن ١٣٥
رسم المصحف ١٤٠
إعجاز القرآن ١٤٢
السنة ١٥١
السنة دليل شرعي كالقرآن ١٥٥
الاستدلال بالسنة ١٥٧
خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد ١٦٠
الفرق بين العقيدة والحكم الشرعي ١٦٤
الاجتهاد والتقليد ١٦٦
الاجتهاد ١٦٩
شروط الاجتهاد ١٧٧
التقليد ١٨٥
أحوال المقلدين ومرجحاتهم ١٩٦
التنقل بين المجتهدين ١٩٩
تعلم الحكم الشرعي ٢٠١
قوة الدليل ٢٠٣
الشورى أو أخذ الرأي في الإسلام ٢١٠

القسم الثاني

العلم والثقافة ٢٢٧
الثقافة الإسلامية ٢٢٩
طريقة الإسلام في الدرس ٢٣٠
اكتساب الثقافة والعلوم ٢٣٣
الحركة الثقافية ٢٣٤
موقف المسلمين من الثقافات غير الإسلامية ٢٣٥
المعارف الإسلامية ٢٤٦
التفسير ٢٤٨
أسلوب المفسرين في التفسير ٢٥١
مصادر التفسير ٢٥٦
حاجة الأمة اليوم إلى مفسرين ٢٦١
علم الحديث ٢٨٠
الحديث ٢٨٠
رواة الحديث ٢٨١
من تقبل روايته ومن لا تقبل وبيان الجرح والتعديل ٢٨٣
رواية الفرق الإسلامية ٢٨٥
رواية الحديث بالمعنى واختصاره ٢٨٦
أقسام الحديث ٢٨٦
أقسام خبر الآحاد ٢٩٠
الحديث المقبول والحديث المردود ٢٩١

الحديث المرسل ٢٩٥
الحديث القدسي ٢٩٦
عدم ثبوت الحديث من جهة سنده لا يدل على ضعف الحديث ٢٩٧
اعتبار الحديث دليلاً في الأحكام الشرعية ٢٩٨
السيرة والتاريخ ٣٠٢
أصول الفقه ٣٠٨
الفقه..... ٣١٥
نشوء الفقه ٣١٧
أثر المنازعات والمناظرات في الفقه الإسلامي ٣٢٥
ازدهار الفقه الإسلامي ٣٣٤
هبوط الفقه الإسلامي ٣٣٨
خرافة تأثير الفقه الروماني في الفقه الإسلامي ٣٤١